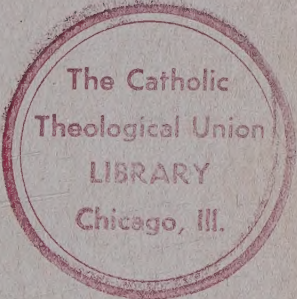


Studio Addictus

WITHDRAWN

A circular library stamp in red ink, centered on the page. The stamp has a double-lined border. Inside the circle, the text is arranged in four lines: "The Catholic", "Theological Union", "LIBRARY", and "Chicago, Ill.".

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

LA VIE HUMAINE

SES FORMES, SES ÉTATS



Digitized by the Internet Archive
in 2025

EDITIONS DE LA REVUE DES JEUNES

SAINT THOMAS D'AQUIN

SOMME THÉOLOGIQUE

LA VIE HUMAINE

SES FORMES, SES ÉTATS

2^a-2^æ, Questions 179-189

TRADUCTION FRANÇAISE

PAR

A. LEMONNYER, O. P.

Deuxième Édition

« Un bon traducteur doit,
« tout en gardant le sens des
« vérités qu'il traduit, adapter
« son style au génie de la
« langue dans laquelle il s'ex-
« prime. »

Saint Thomas. *Prologue*
de son Opuscule Contre les
erreurs des Grecs.

SOCIÉTÉ SAINT JEAN L'ÉVANGÉLISTE

DESCLÉE & C^{ie}

Imprimeurs du Saint Siège et de la S. Congrégation des Rites

PARIS, Tournai, Rome

Made in Belgium

Nous avons lu la traduction française, avec notes et appendices, du Traité : *La Vie humaine, ses Formes; ses États* (Somme Théologique, 2-2, qu. 179-189) de Saint Thomas d'Aquin, par le R. Père A. Lemonnyer, O. P., et nous l'avons jugée digne d'être publiée.

Le Saulchoir, le 15 Février 1926.

H. D. NOBLE, O. P.

R. BERNARD, O. P.

Maître en Théologie.

Lecteur en Théologie.

Imprimi potest

17^a Februarii 1926.

R. LOUIS, O. P.

Provincial.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 19^a Februarii 1926.

V. DUPIN

Vicaire Général.

AVANT-PROPOS

Ce volume, auquel l'on a donné pour titre : La Vie humaine, ses Formes et ses États, renferme cinq petits Traités. C'est d'abord le Traité des deux Vies, contemplative et active (questions 179-182), puis celui des Offices et États en général (q. 183), celui de l'État de perfection en général (q. 184), celui de l'État épiscopal (q. 185), enfin celui de l'État religieux (q. 186-189).

Ces Traités, par lesquels elle s'achève, supposent la Seconde Partie tout entière de la Somme théologique. Impossible de les bien comprendre, si l'on n'a présente à l'esprit la longue suite des analyses par où l'on y accède et dont ils utilisent les résultats.

La Seconde Partie de la Somme théologique a pour sujet le retour à Dieu de la Créature raisonnable, c'est-à-dire de l'homme, maître de ses actes par le libre arbitre. Il s'agit, qu'on le remarque bien, de la créature raisonnable élevée par la Grâce sanctifiante à l'ordre divin.

Ce retour à Dieu se consomme dans la Béatitude surnaturelle de la possession de Dieu, par la vision face à face (Traité de la Béatitude ou de la Fin dernière, q. 1-5). A cette Béatitude surnaturelle, qui est sa Fin ultime, l'homme s'achemine par ses Actes, dont l'analyse psychologique et morale s'impose donc dès l'abord. Nous la trouvons dans le Traité des Actes propres à l'homme (q. 6-21), puis dans le Traité des Passions, c'est-à-dire des Actes communs à l'homme et à l'animal (q. 22-48). Cette dualité provient de ce que l'homme est précisément un animal (d'où ses Passions) raisonnable (d'où ses Actes proprement humains, c'est-à-dire procé-

dant directement de sa volonté délibérée ou raisonnée).

Après les Actes eux-mêmes, Actes proprement humains et Passions, leurs Principes. Ces Principes sont ou intérieurs ou extérieurs à l'homme.

Les Principes intérieurs à l'homme sont de deux sortes, à savoir les Puissances ou Facultés et les Habitus. Les Puissances ou Facultés ont été étudiées dans la Première Partie de la Somme, au Traité de l'homme (q. 77-88). Restent les Habitus. S. Thomas leur consacre un premier Traité, où il les étudie pour eux-mêmes et en général (q. 49-54). Il reprend ensuite l'étude spéciale des Habitus opératifs, bons (q. 55-70) et mauvais, ainsi que de leurs actes, les Péchés (q. 71-89).

Les Principes extérieurs à l'homme sont le Démon et Dieu. Touchant le rôle du Démon, le nécessaire a été dit dans la Première Partie (q. 114). Reste à parler du rôle de Dieu, qui nous dirige par sa Loi et nous aide par sa Grâce. Nous avons donc le Traité de la Loi (q. 90-108), puis le Traité de la Grâce (q. 109-114). Et ici s'achève la Première Partie de la Seconde Partie de la Somme. Inaugurée, après le Traité de la Béatitude, par une analyse psychologique et morale de l'Action humaine, elle se poursuit par une sorte de Physique de l'Agent humain lui-même et s'achève par l'évocation de deux Agents transcendants, le Démon et Dieu, qui nous sont représentés comme extérieurs à l'homme, mais dont l'action se fait sentir au-dedans de lui, celle de Dieu s'exerçant de deux manières, par sa Loi et par sa Grâce.

Celle qui s'exerce par la Grâce va modifier de façon profonde et permanente la constitution de l'Agent humain. Déjà S. Thomas a fait allusion à ce fait capital, spécialement dans son Traité des Habitus en général, où il a parlé d'Habitus infus, et dans son Traité des Vertus, où il nous a entre-

tenus des Vertus théologiques, des Vertus morales infuses, des Dons du Saint-Esprit et de leurs Actes insignes, les Béatitudes et les Fruits. Mais, nous ayant enfin parlé de la Grâce elle-même, il a si bien conscience de tout ce qu'il y a de changé dans la constitution même de l'Agent humain ordonné à la Béatitude de la vision de Dieu face à face, qu'il reprend, à fond et comme sur nouveaux frais, l'analyse des principes intérieurs de l'Action humaine dans la Seconde Partie de la Seconde Partie de sa Somme.

Désormais l'Agent humain ordonné à la Béatitude surnaturelle est définitivement constitué. C'est un animal, sujet à des Passions. C'est un animal raisonnable, principe d'Actes proprement humains. C'est un animal raisonnable divinisé par la Grâce sanctifiante, en laquelle il est devenu participant de la propre nature de Dieu, et qui l'établit principe d'Actes divins. Il exerce ses Passions par le moyen de son double appétit sensible, concupiscible et irascible, issu de son âme en tant que forme d'un corps animal. Il exerce ses Actions proprement humaines par l'entremise de sa raison et de sa volonté, issues de l'âme humaine spirituelle et rationnelle. Il exerce ses Actions divines par l'entremise des Vertus théologiques, Habitus spéciaux issus de cette nature divine participée qu'est la Grâce sanctifiante et qui élèvent et déterminent son intelligence et sa volonté en vue de leur faire produire des Actes divins de Pensée et d'Amour.

Naturellement, dans cet Agent complexe qu'est l'Animal raisonnable divinisé, l'élément ou facteur supérieur détermine, finalise et doit se soumettre l'élément inférieur. L'homme rationalise l'animal, le divinisé surnaturalise l'un et l'autre. Et de même que l'homme rationalise ses Passions par les Vertus morales acquises, l'homme divinisé surnaturalise ses Passions et ses Actes proprement humains

par l'exercice des Vertus morales infuses qui, de la Grâce sanctifiante, se répandent dans ses facultés, animales, les deux Appétits, et humaines, la raison et la volonté. A quoi viennent s'ajouter, issus eux aussi de la Grâce sanctifiante et établis dans nos diverses facultés, humaines ou animales, déjà élevées par les Vertus infuses au plan surnaturel, ces Habitus d'un type différent qu'on appelle les Dons du Saint-Esprit et qui, tout ensemble, suppléent à l'imperfection des Vertus et prolongent leur action suivant un mode tout divin. Cet organisme de vie divine (vertus théologales), de vie humaine et animale surnaturalisée (vertus morales infuses), renforcé et prolongé par les Dons du Saint-Esprit, est très longuement analysé par S. Thomas (2-2, q. 1-170).

Ainsi s'achève l'étude des Actes humains et de leurs Principes tels qu'on les rencontre chez tous les hommes, chez ceux du moins qui sont en état de Grâce. Cependant il existe d'autres Principes intérieurs surnaturels qui ne se trouvent que chez certaines personnes et qui, tout ordonnés qu'ils soient à la Grâce sanctifiante, n'en sont pas moins, en eux-mêmes, distincts, indépendants et d'un ordre différent. On les appelle Grâces gratuites ou charismes. S. Thomas les répartit en trois sous-groupes, celui des charismes de pensée, celui des charismes de parole et celui des charismes d'action. Nous avons, en conséquence, les Traités de la Prophétie (q. 171-175), du don des langues et du discours de sagesse et de science (q. 176-177), du don des miracles (q. 178).

Puis S. Thomas revient à son thème principal, à savoir le retour à Dieu par ses Actes de l'homme divinisé par la Grâce et constitué en puissance immédiate d'agir par les Vertus théologales et morales infuses, que viennent compléter les Dons du Saint-Esprit. Cette Vie surnaturelle, par où il

s'achemine à la Béatitude de la vision face à face, l'homme en état de Grâce la peut mener sous deux formes distinctes, la forme contemplative et la forme active (Traité des deux Vies, q. 179-182), dans tel ou tel Etat (Traité des Offices et Etats en général, q. 183), singulièrement dans l'Etat de perfection (q. 184), lequel est double, à savoir l'Etat épiscopal (q. 185) et l'Etat religieux (q. 186-189).

L'évocation, même sommaire, de l'ordre mis par S. Thomas dans la Seconde Partie de la Somme théologique, suffit à en faire entrevoir la grandeur. Elle était en tout cas nécessaire comme préface à l'étude des Traités qui font l'objet du présent volume. Pour spéciaux qu'ils soient, ils ne s'en relient pas moins à toute la suite des Traités qui les précèdent et les éclairent. Le retour à Dieu de l'Animal raisonnable divinisé nous y est présenté sous sa forme immédiatement pratique, positive et parfaite.

Le Saulchoir, 25 Décembre 1925.

A. LEMONNYER, O. P.



LA VIE HUMAINE

SES FORMES, SES ÉTATS

QUESTION 179.

DIVISION DE LA VIE EN ACTIVE ET EN CONTEMPLATIVE.

Nous devons étudier à présent la vie active et la vie contemplative. Quatre questions sont à examiner, qui ont trait : 1^o à la division de la vie en active et en contemplative; 2^o à la vie contemplative; 3^o à la vie active; 4^o à la comparaison de la vie active avec la contemplative.

Sur le premier point, nous nous demanderons : — 1. Est-on fondé à diviser la vie en active et contemplative? — 2. Cette division est-elle adéquate?

QUÆSTIO CLXXIX ¹.

DE DIVISIONE VITÆ IN ACTIVAM. ET CONTEMPLATIVAM.

Consequenter considerandum est de vita activa et contemplativa; ubi quadrupliciter consideratio occurrit : quarum prima est de divisione vitæ per activam et contemplativam : secunda de vita contemplativa : tertia de vita activa : quarta de comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

Circa primum quæruntur duo : 1. Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam. — 2. Utrum hæc divisio sit sufficiens.

¹ D'après le manuscrit 15348 de la Bibliothèque Nationale de Paris, fol. 196^r. — Pour les raisons du choix de ce ms., voir le volume DIEU I, p. 14.

ARTICLE 1.

*Est-on fondé à diviser la vie en active
et contemplative?*

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que cette manière de diviser la vie ne soit pas correcte. L'âme, en effet, est le principe de la vie par son essence, suivant le mot d'Aristote : « Pour les vivants, être c'est vivre. » Or c'est par ses facultés que l'âme devient principe d'action et de contemplation. Il semble donc qu'il ne soit pas correct de diviser la vie en active et contemplative.

2. Aussi bien, l'on ne divise pas une chose en fonction de différences qui ne se vérifient que dans une autre chose et postérieure à la première. Mais actif et contemplatif ou encore spéculatif et pratique représentent des fonctions diverses de l'intellect. Or la vie précède l'intelligence. C'est, en effet, remarque Aristote, sous forme de vie végé-

ARTICULUS I.

*Utrum vita convenienter dividatur per activam
et contemplativam.*

[3 Sent., dist. 35, q. 1, art. 1; 1 Eth., lect. 5]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam. Anima enim est principium vitæ per suam essentiam : dicit enim Philos. in 2. de Anima [cap. 4.] quod vivere viventibus est esse. Actionis autem et contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

2. PRÆTEREA, inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris. Activum autem et contemplativum, sive speculativum et practicum, sunt differentię intellectus, ut patet in 3. de Anima [cap. 10]. Vivere

tative que la vie apparaît d'abord chez les vivants. Il semble donc que la vie ne se laisse pas diviser en active et contemplative.

3. Qui dit vie dit mouvement, remarque Denys. Or la contemplation évoque plutôt l'idée de repos. « J'entrerais dans ma maison, est-il écrit, et m'y reposerais dans la compagnie de la Sagesse. » Il ne semble donc pas que la vie se puisse diviser en active et contemplative.

CÉPENDANT, S. Grégoire déclare qu'il « existe deux vies, où le Dieu Tout-Puissant nous instruit par sa sainte Parole, à savoir la vie active et la vie contemplative. »

CONCLUSION : Méritent à proprement parler le nom de vivants les êtres qui se meuvent ou agissent *d'eux-mêmes*. Mais ceci, plus que tout, convient à un être à *raison de lui-même*, qui lui est propre et à quoi le porte sa principale inclination. Aussi la vie d'un vivant se révèle-t-elle en l'opération qui, plus que toute autre, lui est propre

autem est prius quam intelligere : nam vivere inest viventibus primo secundum animam vegetabilem, ut patet per Philos. in 2. de Anima [cap. 4]. Ergo inconvenienter dividitur vita per activam et contemplativam.

3. PRÆTEREA, nomen vitæ importat motum, ut patet per Dionysium 6. cap. de Divinis Nom. Sed contemplatio consistit magis in quiete; secundum illud Sap. 8, [v. 16] : « Intrans in domum meam conquiescam cum illa. » Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

SED CONTRA est quod Gregorius, super Ezech. [hom. 14, al. lib. 2, homil. 2] dicit : « Duæ sunt vitæ, in quibus nos omnipotens Deus per sacrum eloquium erudit : activa videlicet et contemplativa. »

RESPONDEO dicendum quod illa proprie dicuntur viventia quæ ex seipsis moventur seu operantur. Illud autem maxime convenit alicui secundum seipsum quod

et vers laquelle le porte sa principale inclination. C'est ainsi que la vie des plantes se définit par la nutrition et la génération, celle des animaux par le mouvement local, celle des hommes par la pensée et l'action raisonnable.

En vertu du même principe, la vie de tel homme sera donc ce en quoi il prend son principal plaisir et à quoi il s'applique particulièrement. C'est aussi en cela, remarque Aristote, que chacun veut avoir, plus spécialement, commerce avec ses amis. Et puisqu'il y a des hommes qui s'adonnent principalement à la contemplation de la vérité, tandis que d'autres font leur occupation préférée des actions extérieures, l'on est fondé à diviser la vie humaine en active et contemplative.

SOLUTIONS : I. Parce qu'elle le fait être en acte, la forme d'un être est le principe de son opération propre. Lors donc que l'on dit que, pour les vivants, être c'est vivre, cela signifie que

est proprium ei, et ad quod maxime inclinatur. Et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur : sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quod nutriuntur et generantur; animalium vero in hoc quod sentiunt, et moventur; hominum vero in hoc quod intelligunt et secundum rationem agunt. Unde etiam in hominibus vita uniuscujusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit et in hoc præcipue vult quilibet convivere amico, ut dicitur in 9. Ethic. [cap. 12, n. 2]. Quia ergo quidam homines præcipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod propria forma uniuscujusque, faciens ipsum esse in actu, est principium propriæ operationis ipsius. Et ideo vivere

les vivants agissent de cette manière du fait qu'ils ont l'être par leur forme. [1]

2. Ce n'est pas la vie tout court, mais la vie humaine, que l'on prétend diviser en active et contemplative. Or l'homme doit précisément à sa raison de former une espèce distincte. Il est donc normal que la division de la vie humaine reproduise celle de l'intelligence elle-même.

3. Le repos de la contemplation s'entend par rapport aux occupations extérieures. L'acte de contempler n'en est pas moins en lui-même un mouvement, au sens où toute opération reçoit le nom de mouvement. Suivant Aristote, en effet, la sensation et la pensée sont des mouvements, le mouvement étant défini : « l'acte d'un être parfait. » C'est dans le même sens que Denys distingue trois mouvements de l'âme qui contemple, rectiligne, circulaire et en spirale.

dicatur esse viventium ex eo quod viventia, per hoc quod habent esse per suam formam, tali modo operantur.

AD SECUNDUM dicendum quod vita universaliter sumpta non dividitur per activam et contemplativam : sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum. Et ideo eadem est divisio intellectus et vitæ humanæ.

AD TERTIUM dicendum quod contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus : nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quælibet operatio dicitur motus ; secundum quod Philosoph. dicit in 3. de Anima [cap. 7, n. 1, 2] quod sentire et intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionysius 4. cap. de Div. Nom. ponit tres motus animæ contemplantis : scilicet rectum, circularem et obliquum.

[1] Ces chiffres gras entre crochets, que l'on rencontrera au cours de la traduction, renvoient aux notes explicatives de l'Appendice I.

ARTICLE 2.

Cette division de la vie en active et contemplative est-elle adéquate?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que non. Aristote, en effet, assure qu'il existe trois vies de souveraine excellence, à savoir la vie voluptueuse, la vie civile, qui doit être la même chose que la vie active, et la vie contemplative. La division en active et contemplative est donc insuffisante.

2. S. Augustin, à son tour, énumère trois vies différentes, la vie de repos ou contemplative, la vie d'action ou active et une troisième de repos et d'action mêlés. La division en active et contemplative est donc inadéquate.

3. Enfin la vie humaine se diversifie en fonction des actions diverses auxquelles les hommes

ARTICULUS II.

Utrum vita sufficienter dividatur per activam et contemplativam.

[Supr. art. 1. et loc. ibi not.; 3. Contr. Gent., cap. 92]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod vita non sufficienter dividitur per activam et contemplativam. Philosophus enim in 1. Ethic. [cap. 5] dicit quod tres sunt vitæ maxime excellentes, scilicet voluptuosa, civilis, quæ videtur esse eadem activæ, et contemplativa. Ergo insufficienter etiam dividitur vita per activam et contemplativam.

2. PRÆTEREA, Augustinus 19. de Civ. Dei [cap. 1, 2, 3 et 19] ponit tria vitæ genera : scilicet otiosum, quod pertinet ad contemplationem; actuosum, quod pertinet ad vitam activam; et addit tertium ex utroque compositum. Ergo videtur quod insufficienter dividatur vita per activam et contemplativam.

3. PRÆTEREA, vita hominis diversificatur secundum

s'appliquent. Or il n'y a pas que deux manières d'employer son temps et ses forces. Il semble donc bien que la division de la vie en active et contemplative soit inadéquate.

CEPENDANT, ces deux vies se voient figurées par les deux femmes de Jacob, la vie active par Lia et la vie contemplative par Rachel; et par les deux hôtes du Seigneur, la vie contemplative par Marie et la vie active par Marthe. S. Grégoire le dit expressément. Or ce symbolisme disparaîtrait, s'il y avait plus de deux vies. La division de la vie en active et contemplative est donc adéquate.

CONCLUSION : Cette division, on l'a déjà dit, concerne la vie humaine, qui se définit elle-même en fonction de l'intelligence. Or l'intellect se divise en actif et en contemplatif. L'activité intellec-

quod homines diversis actionibus student. Sed plura quam duo sunt humanarum actionum studia. Ergo videtur quod vita debeat in plura membra dividi quam in activum et contemplativum.

SED CONTRA est quod istæ duæ vitæ significantur per duas uxores Jacob [Gen. cap. 29], activa quidem per Liam, contemplativa vero per Rachelem; et per duas mulieres quæ Dominum hospitio ceperunt, [Luc. cap. 10, v. 38], contemplativa quidem per Mariam, activa vero per Martham; ut Gregorius dicit in 6. Moral. [cap. 37] et hom. 14 in Ezech. Non autem esset hæc congrua significatio si essent plures quam duæ vitæ. Ergo sufficienter dividitur vita per activam et contemplativam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art præc., ad 2], divisio ista datur de vita humana, quæ quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum et contemplativum : quia finis intellectivæ cognitionis, vel est ipsa cognitio veritatis quod pertinet ad intellectum contemplativum; vel

tuelle, en effet, peut avoir pour fin, soit la connaissance même de la vérité — et c'est l'affaire de l'intellect contemplatif — soit quelque action extérieure — et c'est l'affaire de l'intellect pratique ou actif. D'où il suit que la vie elle-même est adéquatement divisée en active et en contemplative. [2]

SOLUTIONS : 1. La vie voluptueuse met sa fin dans la jouissance corporelle, qui nous est commune avec la bête. Aussi Aristote la qualifie-t-il de vie bestiale. Il en résulte qu'elle ne saurait rentrer dans notre division, où il s'agit de la vie humaine, qui est soit active, soit contemplative.

2. Les intermédiaires sont faits de la combinaison des extrêmes, qui les contiennent déjà virtuellement. C'est ainsi que le tiède se trouve contenu dans le chaud et le froid, le gris dans le blanc et le noir. Pareillement dans l'action et la contemplation est incluse la vie composée à la fois de l'une et de l'autre. Sans compter que, de même que l'un des composants domine toujours dans le

est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum. Et ideo vita etiam sufficienter dividitur per activam et contemplativam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis et brutis. Unde, sicut Philosophus ibi. [num. 3] dicit, est vita bestialis. Propter quod, non comprehenditur sub præsentī divisione, prout vita humana dividitur in activam et contemplativam.

AD SECUNDUM dicendum quod media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis : sicut tepidum in calido et frigido, et pallidum in albo et in nigro. Et similiter sub activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen, sicut in quolibet mixto prædominatur aliquod simplicium, ita etiam in medio genere vitæ superabundat

composé, la contemplation ou l'action, suivant les cas, l'emporte dans ce genre de vie intermédiaire. [3]

3. Les entreprises diverses de l'humaine activité, lorsque la droite raison les ordonne à subvenir aux nécessités de la vie présente, relèvent toutes de la vie active, dont c'est le rôle d'y pourvoir. Si elles sont mises au service d'une concupiscence quelconque, elles relèvent de la vie voluptueuse, qui, n'étant pas vraiment humaine, ne rentre pas dans la vie active. Les entreprises humaines qui sont ordonnées à connaître la vérité, relèvent de la vie contemplative. [4]

quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum.

AD TERTIUM dicendum quod omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem præsentis vitæ secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis. Si autem deserviant concupiscentiæ cuicumque, pertinet ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita activa. Humana vero studia, quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

QUESTION 180.

LA VIE CONTEMPLATIVE.

Nous devons maintenant étudier la vie contemplative et nous demander à son sujet : — 1. La vie contemplative appartient-elle à l'intelligence seule, ou bien fait-elle appel aussi à la volonté? — 2. Les vertus morales appartiennent-elles à la vie contemplative? — 3. La vie contemplative comporte-t-elle un acte unique ou plusieurs actes? — 4. La considération de n'importe quelle vérité appartient-elle à la vie contemplative? — 5. Dans l'état présent, la vie contemplative de l'homme peut-elle être élevée jusqu'à la vision de Dieu? — 6. Ce que représentent ces mouvements de la contemplation distingués par Denys au chapitre 4 des *Noms divins*. — 7. S'il y a de la joie dans la contemplation. — 8. Si la contemplation est durable.

QUÆSTIO CLXXX.

DE VITA CONTEMPLATIVA.

Deinde considerandum est de vita contemplativa.

Et circa hoc quærentur octo : 1. Utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu. — 2. Utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales. — 3. Utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu, aut in pluribus. — 4. Utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cujuscumque veritatis. — 5. Utrum vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem. — 6. De motibus contemplationis quos Dionysius assignat 4. cap. de Divinis Nominibus. — 7. De delectatione contemplationis. — 8. De duratione contemplationis.

ARTICLE 1.

La vie contemplative appartient-elle à l'intelligence seule, ou bien fait-elle appel aussi à la volonté?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que la vie contemplative n'ait rien à voir avec la volonté. Au dire d'Aristote, « la contemplation a pour fin la vérité. » Or la vérité regarde l'intelligence seule. Et donc la vie contemplative aussi, semble-t-il.

2. « La vie contemplative, écrit de son côté S. Grégoire, est figurée par Rachel, dont le nom signifie : vision du principe. » Or la vision est proprement affaire d'intelligence, et donc aussi la vie contemplative.

3. S. Grégoire encore tient que la vie contemplative demande qu'on se retire de l'action extérieure. La volonté, au contraire, y incline, et semble donc n'avoir aucun rôle dans la vie contemplative.

ARTICULUS I.

Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu.

[Infr. art. 2, ad 1; art. 7, ad 1; Sent., 3 dist. 35, qu. 1, art. 2, qu. 1]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim Philosophus in 2. Metaph. quod « finis contemplationis est veritas. » Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quod vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

2. PRÆTEREA, Gregorius dicit in 6 Moral. [cap. 37; cf. in Ezech. hom. 14] quod « Rachel, quæ interpretatur visum principium, vitam contemplativam significat. » Sed visio principii pertinet proprie ad intellectum. Ergo vita contemplativa proprie ad intellectum pertinet.

3. PRÆTEREA, Gregorius dicit super Ezech. [hom. 14]

CEPENDANT, le même S. Grégoire écrit aussi que « la vie contemplative consiste à garder de tout son esprit la charité pour Dieu et le prochain et à s'attacher au seul désir du Créateur. » Or le désir et l'amour relèvent, nous l'avons vu, de la volonté. Il faut donc que la vie contemplative intéresse pour une part la volonté.

CONCLUSION : Nous avons dit plus haut qu'on appelait contemplative la vie de ceux dont la principale intention est de contempler la vérité. Or nous savons que l'intention est un acte de volonté. L'intention, en effet, a pour objet la fin, qui est elle-même l'objet de la volonté. D'où il suit que la vie contemplative, tout en relevant de l'intelligence pour ce qui regarde son opération essentielle, fait appel, pour ce qui regarde l'exercice de cette opération, à la volonté, dont c'est précisément le rôle de mouvoir toutes les

quod « ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere » : sed vis affectiva sive appetitiva inclinatur ad exteriores actiones. Ergo videtur quod vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

SED CONTRA est quod Gregorius ibidem dicit quod « contemplativa vita est caritatem Dei et proximi tota mente retinere, et soli desiderio conditoris inhærere. » Sed desiderium et amor ad vim affectivam sive appetitivam pertinent, ut supra habitum est [1-2, q. 25, art. 2; qu. 26, art. 2]. Ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva sive appetitiva.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [q. 179, art. 1], vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est [1-2, q. 12, art. 2], quia intentio est ¹ de fine, qui est voluntatis objectum. Et ideo vita contemplativa, quantum

¹ In ms. : *est sed.*

autres facultés, y compris l'intelligence, à leur acte. C'est un point qui a été démontré plus haut.

Or tantôt la volonté nous meut à considérer quelque chose, soit des yeux soit de l'esprit, par amour de l'objet même que nous regardons. Car, suivant le mot de S. Matthieu : « Là où est ton trésor, ton cœur s'y trouve aussi. » Tantôt, c'est par amour de la connaissance elle-même que l'on retire de la considération. Voilà pourquoi S. Grégoire fait consister la vie contemplative dans « la charité pour Dieu », l'amour de Dieu nous enflammant du désir de contempler sa beauté. Et comme, d'autre part, celui qui a pris possession de ce qu'il aime se délecte, la vie contemplative s'achève en délectation, c'est-à-dire dans la volonté. Ce qui fait que l'amour lui-même devient plus intense. [5]

SOLUTIONS : I. Du fait que la contemplation

ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum : quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum, ut supra dictum est [1-2, q. 9, art. 1].

Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspicendum, vel sensibiliter vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visæ, quia, ut dicitur Matth. 6. [vers. 21] : « Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum » : quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei : inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quæ est in affectu : ex quo etiam amor intenditur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, ex hoc ipso quod

l'a pour fin, la vérité prend valeur de bien désirable, aimable et délectable. Et c'est par ce côté qu'elle intéresse la volonté.

2. A cette vision du premier principe, c'est-à-dire de Dieu, nous incite l'amour que nous avons pour lui. D'où le mot de S. Grégoire : « La vie contemplative, foulant aux pieds tout autre souci, brûle du désir de voir la face de son Créateur. »

3. La volonté ne meut pas les seuls membres du corps à leurs actions extérieures. Elle meut pareillement, nous l'avons déjà dit, l'intelligence à exercer l'acte de contemplation.

ARTICLE 2.

*Les vertus morales appartiennent-elles
à la vie contemplative?*

DIFFICULTÉS : 1. Il semble bien que oui. « La

veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis et delectantis. Et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

AD SECUNDUM dicendum quod ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius; unde Gregorius dicit Ezech. [loc. sup. cit.] quod « vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris inardescit. »

AD TERTIUM dicendum quod vis appetitiva movet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendum operationem contemplationis, ut dictum est [in corp. art.]

ARTICULUS II.

*Utrum virtutes morales pertineant ad vitam
contemplativam.*

[Infr. q. 181, art 1, ad 3; q. 182, art. 3; 3 Sent., dist., 35, qu. 1, art, 3. Cont. retrahent. ab ingress. Relig. cap. 7, ad 7]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod virtutes

vie contemplative, en effët, selon S. Grégoire, consiste à garder de tout son esprit la charité pour Dieu et le prochain. » Mais les vertus morales, dont les commandements de la Loi prescrivent l'exercice, se ramènent à l'amour de Dieu et du prochain. « L'accomplissement de la Loi, écrit S. Paul, c'est l'amour. » Au même titre que l'amour, les vertus morales doivent donc appartenir à la vie contemplative.

2. La vie contemplative est principalement ordonnée à la contemplation de Dieu. S. Grégoire l'a dit : « Foulant aux pieds tout autre soin, elle brûle du désir de voir la face de son Créateur. » A quoi nul ne peut parvenir que par la pureté du cœur, fruit des vertus morales. Il est écrit en effet : « Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu », et ailleurs : « Recherchez la paix avec tout le monde et la sainteté sans laquelle nul ne

morales pertineant ad vitam contemplativam. Dicit enim Gregorius super Ezech. [hom. 14], quod « contemplativa vita est charitatem quidem Dei et proximi tota mente retinere. » Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei et proximi : quia « plenitudo legis est dilectio », ut dicitur ad Rom. 13 [vers 10]. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

2. PRÆTEREA, contemplativa vita præcipue ordinatur ad Dei contemplationem : dicit enim Gregorius super Ezech. [loc. cit.] quod « calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris inardescit. » Sed ad hoc nullus potest pervenire nisi per munditiam, quam causat virtus moralis : dicitur enim Matth. 5 [vers. 8] : « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt » ; et ad Hebr. ultim. 12 [vers. 14] : « Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum. » Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

verra Dieu. » Il semble donc que les vertus morales appartiennent à la vie contemplative.

3. S. Grégoire, enfin, déclare que « la vie contemplative est belle dans l'âme. » Aussi est-elle figurée par Rachel, dont il est dit qu'elle « était belle de visage. » Mais, selon la remarque de S. Ambroise, c'est aux vertus morales et particulièrement à la tempérance que l'âme est redevable de sa beauté. Il semble donc bien que les vertus morales appartiennent à la vie contemplative.

CEPENDANT, les vertus morales sont ordonnées à des actions extérieures. La vie contemplative, au contraire, implique, d'après S. Grégoire, « la cessation de l'activité extérieure. » Les vertus morales n'appartiennent donc pas à la vie contemplative.

CONCLUSION : Il y a deux façons d'appartenir à la vie contemplative, à titre d'élément constitutif ou de disposition préalable.

3. PRÆTEREA, Gregorius dicit super Ezech. [loc. cit.], quod « contemplativa vita speciosa est in animo » ; unde significatur per Rachelem, de qua dicitur, Gen. 29 [vers. 17], quod « erat pulchra facie. » Sed pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales, et præcipue secundum temperantiam, ut Ambrosius dicit in 1. de Offic. [cap. 43, 45 et 46]. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

SED CONTRA est quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius dicit in 6. Moral. [cap. 18, et loc. sup. cit.] quod « ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere. » Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

RESPONDEO dicendum quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter : uno modo, essentialiter ; alio modo, dispositive. Essentialiter qui-

Les vertus morales ne sont pas un élément constitutif de la vie contemplative. La raison en est que la contemplation a pour fin la considération de la vérité. Or, déclare Aristote, « le savoir, qui relève de la considération de la vérité, n'a qu'une minime valeur quand il s'agit d'exercer les vertus morales. » Aussi rapporte-t-il les vertus morales à la félicité de la vie active et non pas à la félicité de la vie contemplative.

Mais les vertus morales appartiennent à la vie contemplative à titre de dispositions préalables. En effet, l'acte de contemplation, qui fait l'essence de la vie contemplative, se heurte à un double obstacle, à la violence des passions, qui détourne l'intention de l'âme de l'intelligible vers le sensible, et aux agitations extérieures. Or les vertus morales mettent un frein à la violence des passions et apaisent les agitations qui proviennent des occupations extérieures. C'est pourquoi les vertus morales appartiennent à la vie contemplative en qualité des dispositions préalables.

dem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam. Quia finis contemplativæ vitæ est consideratio veritatis. Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet, ut Philosophus dicit in 2. Ethic. [cap. 4, n. 3]. Unde et ipse in 10. Ethic. [cap. 8] virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam.

Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio ab intelligibilibus ad sensibilia; et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent.

SOLUTIONS : 1. La vie contemplative, nous l'avons dit, trouve son motif dans la volonté. C'est à ce titre que l'amour de Dieu et du prochain est requis pour la vie contemplative. Mais les causes motrices ne font pas partie de l'essence même d'une chose. Elles la préparent et la conduisent à sa perfection. Il ne s'ensuit donc pas que les vertus morales appartiennent à l'essence de la vie contemplative. [6]

2. La sainteté, au sens de pureté, est le fruit des vertus morales, auxquelles il appartient de modérer les passions qui troublent la pureté de la raison. La paix, elle, est l'œuvre de la justice, vertu régulatrice des actions, selon le mot d'Isaïe : « L'œuvre de la justice, c'est la paix. » Celui, en effet, qui s'abstient de porter préjudice à autrui, supprime les occasions de litiges et de troubles. Et c'est ainsi que les vertus morales disposent à la vie contemplative, en créant la paix extérieure et la pureté intérieure.

3. Nous avons vu que la beauté consistait dans

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dictum est [art. præc.], vita contemplativa habet motivum ex parte affectus : et secundum hoc dilectio Dei et proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causæ autem moventes non intrans essentialiter rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quod virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

AD SECUNDUM dicendum quod sanctimonia, idest munditia, causatur ex virtutibus, quæ sunt circa passionem impediens puritatem rationis. Pax autem causatur ex justitia, quæ est circa operationes, secundum illud Isa. 32 [vers. 17] : « Opus justitiæ pax » : inquantum scilicet ille qui ab injuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasiones. Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, inquantum causant pacem et munditiam.

AD TERTIUM dicendum quod pulchritudo, sicut

un certain éclat accompagné de justes proportions. L'un et l'autre de ces éléments a sa source dans la raison, dont c'est le privilège de donner à tout le reste et la lumière qui éclaire et les justes proportions. C'est pourquoi la beauté se rencontre, premièrement et essentiellement, dans la vie contemplative, laquelle consiste dans l'acte même de la raison. Aussi est-il écrit de la contemplation de la Sagesse : « Je suis devenu amoureux de sa beauté. » Dans les vertus morales, la beauté ne se rencontre qu'à l'état dérivé, c'est-à-dire en tant qu'elles participent à l'ordre de la raison elle-même. C'est le cas de la tempérance, spécialement, qui réfrène les concupiscences susceptibles d'offusquer au plus haut point la lumière de la raison. Voilà pourquoi la vertu de chasteté rend l'homme particulièrement apte à la contemplation, tandis que les voluptés de la chair ont pour effet d'ensevelir l'esprit dans la matière. La remarque est de S. Augustin.

supra dictum est [q. 145, art. 2], consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quæ consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde Sap. 8. [vers. 2] de contemplatione sapientiæ dicitur : « Amator factus sum formæ illius. »

In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum scilicet participant ordinem rationis : et præcipue in temperantia, quæ reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereæ maxime etiam deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit in lib. 1. Soliloq. [lib. 1, cap. 10].

ARTICLE 3.

*La vie contemplative comporte-t-elle
des actes divers?*

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'elle les comporte. Richard de S. Victor distingue, en effet, la contemplation, la méditation et la cogitation, qui toutes semblent appartenir à la vie contemplative. Cela fait plusieurs actes.

2. S. Paul dit lui-même : « Pour nous, considérant à visage découvert la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même clarté. » Or ceci relève de la vie contemplative. Cela fait donc à son bénéfice un acte de plus, la considération ou spéculation.

3. S. Bernard, de son côté, écrit que « la première et suprême contemplation, c'est l'admira-

ARTICULUS III.

*Utrum ad vitam contemplativam pertineant
diversi actus.*

[3 Sent., dist. 35, q. 1, art. 2, qu. 2; 4, dist. 15, qu. 4, art. 1, qu. 2, ad 1; art. 2, qu. 1, ad 2]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim de Sancto Victore [lib. 1 de Contempl., cap. 3], distinguit inter contemplationem, meditationem et cogitationem. Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quod vitæ contemplativæ sint diversi actus.

2. PRÆTEREA, Apostolus 2 ad Corinth. 3, [vers. 18], dicit : « Nos autem, revelata facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eandem claritatem. » Sed hoc pertinet ad vitam contemplativam. Ergo, præter tria prædicta, etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

3. PRÆTEREA, Bernardus dicit, in lib. 5 de Consi-

tion de la Majesté. » Or S. Jean Damascène fait de l'admiration une espèce de crainte. La vie contemplative comporterait donc bien plusieurs actes.

4. Enfin à la vie contemplative sont dites appartenir la prière, la lecture et la méditation. De même l'audition. De Marie, qui représente la vie contemplative, il est écrit : « Assise aux pieds du Seigneur, elle écoutait ses paroles. » Plusieurs actes semblent donc appartenir à la vie contemplative.

CEPENDANT, la vie se définit ici par l'opération dont on fait son affaire principale. Si donc la vie contemplative comportait plusieurs opérations, il y aurait, non pas une, mais plusieurs vies contemplatives.

CONCLUSION : Nous parlons ici de la vie con-

der. [cap. 14], « quod prima et maxima contemplatio est admiratio majestatis. » Sed admiratio, secundum Damascenum [lib. 2 Orth. Fid., cap. 15], ponitur species timoris. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

4. PRÆTEREA, ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio et meditatio. [Hugo a Sancto Victore. Allegor. in Nov. Testam. lib 3, cap. 4]. Pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus : nam de Maria, per quam vita contemplativa significatur, dicitur Lucæ 10 [vers. 39], quod « sedens secus Dominum, audiebat verbum illius. » Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

SED CONTRA est quod vita hic dicitur operatio cui homo principaliter intendit. Si igitur sunt plures operationes vitæ contemplativæ, non erit una vita contemplativa, sed plures.

RESPONDEO dicendum quod de vita contemplativa nunc loquimur secundum quod ad hominem pertinet. Hæc est autem differentia inter hominem et angelum,

templative telle que l'homme la mène. Or il y a, d'après Denys, cette différence entre l'homme et l'ange que l'ange voit la vérité d'un simple regard, tandis que l'homme ne parvient à cette intuition de la simple vérité que par une suite d'opérations et à partir de données multiples. D'où il résulte que la vie contemplative consiste en un acte unique dans lequel elle se consomme finalement, à savoir la contemplation de la vérité. Et c'est de cet acte final qu'elle reçoit son unité. Mais elle comporte beaucoup d'autres actes, qui la préparent à cet acte suprême. Certains de ces actes se rapportent à l'acquisition des principes, d'où l'on procède à la contemplation de la vérité ; d'autres ont pour objet de déduire des principes la vérité que l'on cherche à connaître. L'acte final et qui consomme tout, c'est la contemplation elle-même de la vérité. [7]

SOLUTIONS : I. La cogitation, au sentiment de Richard de S. Victor, consiste, semble-t-il, à examiner un grand nombre de choses, d'où

ut patet per Dionysium, 7 cap. de Div. Nom., quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem : habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem. Quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis ; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem ejus, cujus cognitio inquiritur ; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod cogitatio, secundum Richardum de Sancto Victore [loc. cit. in argum.], pertinere videtur ad multorum inspectionem, ex quibus

l'on se propose d'extraire une vérité simple. Ce mot de cogitation couvrirait donc, tout ensemble, les perceptions sensibles destinées à nous faire connaître certains effets, les imaginations et les raisonnements portant sur des signes divers, ou sur tout ce qui peut nous acheminer à la connaissance de la vérité cherchée. Cependant, suivant S. Augustin, toute opération actuelle de l'intelligence peut être qualifiée de cogitation ou de pensée. La méditation s'entend, à ce qu'il semble, du progrès de la raison qui, à partir de certains principes, s'achemine à la contemplation d'une vérité. D'après S. Bernard, le mot considération aurait le même sens. Cependant Aristote l'entend de toute opération de l'esprit. Quant à la contemplation, elle désigne la simple intuition de la vérité. C'est bien la pensée de Richard qui écrit : « La contemplation est le pénétrant et libre regard de l'esprit sur les choses qu'il regarde; la méditation est le regard de l'esprit en quête de la vérité; la cogitation, c'est l'esprit en

aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum, ad cognoscendum aliquos effectus; et imaginationes; et discursus rationis circa diversa signa, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intentæ. Quamvis secundum Augustinum, 14 de Trinit. [cap. 7], cogitatio dici possit omnis actualis operatio intellectus. — Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicujus contemplationem. Et ad idem pertinet consideratio, secundum Bernardum [de Consid. lib. 2, cap. 2]: quamvis, secundum Philosophum in 2 de An. [cap. 1], omnis operatio intellectus consideratio dicatur. — Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis.

Unde idem Richardus dicit [lib. cit., cap. 4], quod « contemplatio est perspicax et liber contuitus animi

train d'inspecter les choses mais qui ne se fixe encore à rien. »

2. La Glose, qui est de S. Augustin, explique que *speculantes* évoque l'idée de *speculum*, miroir et non de *specula*, observatoire. Or voir un objet dans un miroir, c'est voir une cause dans son effet, où se reflète son image. Spéculation équivaldrait donc à méditation.

3. L'admiration est une espèce de crainte consécutive à l'appréhension d'une chose qui surpasse notre capacité. L'admiration est donc un acte consécutif à la contemplation d'une vérité sublime. Nous avons déjà signalé, en effet, que la contemplation se consommait dans la volonté.

4. L'homme parvient à la connaissance de la vérité par deux voies différentes. Tantôt par le moyen de ce qu'il reçoit d'autrui. Or pour ce qui regarde ce que l'homme reçoit de Dieu, la prière est nécessaire, suivant cette parole : « J'ai

in res perspicendas ; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus ; cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus. »

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut dicit Glossa Augustini [apud Lomb.] ibidem, *speculantes* dicuntur a *speculo*, non a *specula*. Videre autem aliquid per *speculum*, est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet. Unde *speculatio* ad *meditationem* reduci videtur.

AD TERTIUM dicendum quod *admiratio* est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excellentis nostram facultatem. Unde *admiratio* est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim [art. 1] quod *contemplatio* in affectu terminatur.

AD QUARTUM dicendum quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo, per ea quæ ab alio accipit. Et sic quidem, quantum ad ea quæ homo a Deo accipit, est necessaria oratio : secun-

prié et l'esprit de sagesse est venu en moi. » Pour ce qui regarde ce qu'il reçoit des hommes, l'audition est nécessaire, s'il s'agit d'un enseignement oral et la lecture, s'il s'agit d'un enseignement écrit. D'autre part, il lui faut employer l'étude personnelle; d'où la nécessité de la méditation.

ARTICLE 4.

La vie contemplative consiste-t-elle dans la seule contemplation de Dieu ou encore dans la considération de n'importe quelle vérité?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que la vie contemplative consiste, non pas seulement dans la contemplation de Dieu, mais dans la considération de n'importe quelle vérité. Il est écrit : « Admirables sont tes œuvres; et mon âme connaîtra à l'excès. » Mais la connaissance des œuvres divines représente une contemplation de la vérité. La vie contemplative comporterait donc, outre

dum illud Sapient. 7 [vers. 7] : « Invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ » : quantum vero ad ea quæ accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; et lectio, secundum quod accipit ex eo quod per scripturam est traditum. — Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium. Et sic requiritur meditatio.

ARTICULUS IV.

Utrum vita contemplativa solum consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione cujuscumque veritatis.

[3 Sent., dist. 35, qu. 1, art. 2, qu. 3]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cujuscumque veritatis. Dicitur enim in Ps. 138 [vers. 14] : « Mirabilia opera

la contemplation de la divine Vérité, celle de n'importe quelle autre.

2. S. Bernard écrit : « La première contemplation consiste en l'admiration de la Majesté, la seconde a pour objet les jugements de Dieu, la troisième ses bienfaits, la quatrième ses promesses. » Or de ces quatre contemplations, la première seule se rapporte à la Vérité divine, les trois autres ayant pour objet les œuvres de Dieu. La vie contemplative admet donc, outre la contemplation de la divine Vérité, la considération de la vérité dans les œuvres de Dieu.

3. Richard de S. Victor à son tour distingue six espèces de contemplation. La première, purement imaginative, a pour objet les choses corporelles. La deuxième, imaginative encore mais avec intervention de la raison, considère l'ordre et la disposition des choses sensibles. La troisième, rationnelle mais à base imaginative, s'élève de la considération des choses visibles aux invi-

tua, et anima mea cognoscet nimis. » Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam veritatis contemplationem. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat, non solum divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

2. PRÆTEREA, Bernardus in lib. 5 de Considerat. [cap. 14] dicit quod « prima contemplatio est admiratio majestatis; secunda est judiciorum Dei; tertia est beneficiorum ipsius; quarta est promissorum. » Sed inter hæc quatuor solum primum pertinet ad divinam veritatem, alia vero tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplativa non solum consistit in consideratione divinæ veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

3. PRÆTEREA, Richardus de Sancto Victore [de Grat. Contempl., lib. 1, cap. 6] distinguit sex species contemplationum : quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales; se-

sibles. La quatrième, purement rationnelle, applique l'esprit aux choses invisibles ignorées de l'imagination. La cinquième, supra-rationnelle, en laquelle nous connaissons Dieu par la divine révélation de choses que l'humaine raison est incapable de comprendre. La sixième, supra et extra-rationnelle, quand nous connaissons par l'illumination divine des choses qui semblent répugner à la raison humaine, par exemple ce qui est dit du mystère de la Trinité. Or cette dernière contemplation seulement semble atteindre la divine Vérité. La contemplation n'aurait donc pas pour objet la seule Vérité divine mais encore la vérité qui se trouve dans les créatures.

4. Enfin, ce que l'on cherche dans la vie contemplative, c'est la contemplation de la vérité en tant que perfection de l'homme. Or toute vérité a valeur de perfection pour l'esprit humain. N'importe quelle contemplation de la vérité fait donc la vie contemplative.

cunda autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem et dispositionem consideramus; tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur; quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus, quæ imaginatio non novit; quinta autem est supra rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus quæ humana ratione comprehendere non possunt; sexta autem est supra rationem, et præter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quæ humanæ rationi repugnare videntur, sicut ea quæ dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam quæ in creaturis consideratur.

4. PRÆTEREA, in vita contemplativa quæritur contemplatio veritatis in quantum est perfectio hominis.

CEPENDANT, S. Grégoire a dit : « Dans la contemplation, ce que l'on cherche c'est le principe, qui est Dieu. »

CONCLUSION : Nous avons déjà signalé qu'il y avait deux manières d'appartenir à la vie contemplative, en qualité d'élément principal et en qualité d'élément secondaire ou de disposition. La contemplation de la Vérité divine constitue l'élément principal de la vie contemplative. Cette sorte de contemplation est, en effet, la fin même de la vie humaine. « La contemplation de Dieu, écrit S. Augustin, nous est promise comme la fin de toutes nos actions et l'éternelle perfection de nos joies. » Cette contemplation sera parfaite dans la vie future, quand nous verrons Dieu « face à face »; elle nous rendra alors parfaitement heureux. Dans ce temps-ci, la contemplation de la divine Vérité ne nous est possible que de façon imparfaite, dans un miroir, sous forme

Sed quælibet veritas est perfectio humani intellectus. Ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit in 6. Moral. [cap. 32] quod « in contemplatione principium, quod Deus est, quæritur. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam dictum est [art. 2], ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter : uno modo principaliter ; alio modo, secundario vel dispositive. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis : quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ. Unde Augustinus dicit in 1. de Trinit. [cap. 8], quod « contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum. » Quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem. [1 ad Cor., cap. 13, vers. 12]. Unde et perfectos beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imper-

d'énigmes. Nous lui devons une béatitude imparfaite, qui commence ici-bas pour parvenir plus tard à sa consommation. C'est pourquoi Aristote fait consister la félicité dernière de l'homme dans la contemplation du suprême intelligible.

Mais les œuvres divines nous mènent à la contemplation de Dieu, selon qu'il est écrit : « Les perfections invisibles de Dieu nous sont rendues accessibles et mises sous les yeux par le moyen des créatures. » Il s'ensuit que la contemplation aussi des œuvres de Dieu appartient, en second lieu, à la vie contemplative, en tant que par elle l'homme se trouve acheminé à la connaissance de Dieu. D'où le mot de S. Augustin : « Dans la considération des créatures, il ne s'agit pas de porter une vaine et périssable curiosité, mais de nous élever aux choses immortelles et qui ne passent point. »

Ainsi devient-il manifeste que quatre choses,

fecte, videlicet per speculum, et in ænigmate; unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit, ut in futuro terminetur. Unde et Philosophus in 10. Ethic. [cap. 7] in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis.

Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manûducimur, secundum illud ad Rom. 1. [vers. 20] : « Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur » : inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundo ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit in lib. de Ver. Relig. [cap. 29] quod « in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. »

Sic igitur ex præmissis [art. 2 et 3] patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent : primo quidem, virtutes morales; secundo

dans un certain ordre, appartiennent à la vie contemplative : 1^o les vertus morales; 2^o certains actes, outre la contemplation elle-même; 3^o la contemplation des œuvres divines; 4^o la contemplation même de la divine Vérité, qui achève tout. [8]

SOLUTIONS : 1. David cherchait à connaître les œuvres divines pour être acheminé par elles à la connaissance de Dieu. Aussi dit-il ailleurs : « Je méditerai sur tous tes ouvrages, je méditerai sur les œuvres de tes mains. J'ai levé vers toi mes mains. »

2. La considération des divins jugements achemine l'homme à la contemplation de la justice de Dieu; la considération des bienfaits de Dieu et de ses promesses mène l'homme à la connaissance de la miséricorde ou bonté de Dieu, comme par le moyen de ses œuvres, présentes ou à venir.

3. Ces six espèces de contemplation repré-

autem, alii actus præter contemplationem; tertio vero, contemplatio divinorum effectuum; quarto vero et contemplativum est ipsa contemplatio divinæ veritatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod David cognitionem operum Dei quærebat, ut ex hoc manuduceretur in Deum. Unde alibi dicit [Psal. 142, vers. 5, 6] : « Meditabor in omnibus operibus tuis, et in factis manuum tuarum meditabor : expandi manus meas ad te. »

AD SECUNDUM dicendum quod ex consideratione divinorum judiciorum manuducitur homo in contemplationem divinæ justitiæ; ex consideratione autem divinorum beneficiorum et promissorum manuducitur homo in cognitionem divinæ misericordiæ seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos vel exhibendos.

AD TERTIUM dicendum quod per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplatio-

sentent autant de degrés par où l'on s'élève des créatures à la contemplation de Dieu. La perception des choses sensibles constitue le premier degré. Le mouvement par où l'on s'élève des choses sensibles aux intelligibles fait le deuxième. Le jugement porté sur les choses sensibles à la lumière des intelligibles compose le troisième. La considération des intelligibles eux-mêmes, formés à partir des choses sensibles, constitue le quatrième. La contemplation des intelligibles qui ne sauraient s'acquérir par le moyen des choses sensibles mais que la raison peut connaître, constitue le cinquième. Enfin le sixième est formé des intelligibles que la raison ne peut ni acquérir ni connaître, mais qui appartiennent à la sublime contemplation de la Vérité divine, en laquelle s'achève finalement la contemplation.

4. L'ultime perfection de l'intelligence humaine, c'est la Vérité divine. Les autres vérités perfectionnent l'intelligence humaine en vue de la Vérité divine.

nem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia; in tertio vero gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundum intelligibilia; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium in quæ per sensibilia pervenitur; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium quæ per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto vero gradu ponitur consideratio intelligibilium quæ ratio nec invenire nec capere potest, quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

AD QUARTUM dicendum quod ultima perfectio humani intellectus est veritas divina: aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

ARTICLE 5.

La vie contemplative, dans l'état présent, peut-elle atteindre à la vision de l'essence divine?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que la vie contemplative puisse, dans l'état présent, atteindre à la vision de l'essence divine. Jacob n'a-t-il pas dit : « J'ai vu Dieu face à face et j'ai eu la vie sauve. » Or la vision de la face de Dieu, c'est la vision de son essence. Il semble donc qu'on puisse, dans la vie présente, se hausser dans la contemplation jusqu'à voir l'essence de Dieu.

2. S. Grégoire écrit de son côté à propos des contemplatifs : « Ils reviennent à eux-mêmes vers le dedans, quand ils méditent les choses spirituelles et qu'ils ne traînent pas avec eux les ombres des choses corporelles ou que, les ayant traînées, ils les chassent par le moyen du discernement ;

ARTICULUS V.

Utrum vita contemplativa secundum statum hujus vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiae.

[1, q. 12, art. 11 ; 2-2, q. 175, art. 4 ; 3 Sent., dist. 35, q. 2, art. 2 ; 4 Sent., dist. 49, q. 2, art. 7 ; lib. 3 Contr. g., cap. 47 ; de Verit., q. 10, art. 11 ; Quodl. 1, art. 1]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa, secundum statum hujus vitæ, possit pertingere ad visionem divinæ essentiae. Quia, ut habetur Gen. 32. [vers. 30], Jacob dixit : « Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea. » Sed visio faciei est visio divinæ essentiae. Ergo videtur quod aliquis per contemplationem in præsentī vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

2. PRÆTEREA, Greg. dicit in 6. Moral. [cap. 37] « quod viri contemplativi ad semetipsos introrsus

quand, avides de voir la lumière sans bornes, ils repoussent toutes les images où ils ont coutume de s'enfermer et qu'ils se dépassent eux-mêmes dans leur effort pour saisir ce qui est au-dessus d'eux. » Mais l'homme n'est empêché de voir l'essence divine, la lumière sans bornes, que par la nécessité où il est de s'attacher aux images corporelles. Il semble donc que la contemplation de la vie présente puisse atteindre jusqu'à la vision de la lumière sans bornes dans son essence même.

3. S. Grégoire écrit encore : « A l'âme qui voit le Créateur, toute créature paraît misérable. Aussi l'homme de Dieu (c'est-à-dire S. Benoît), qui sur la tour voyait un globe de feu et des anges qui remontaient au ciel, ne pouvait assurément voir ces choses que dans la lumière de Dieu. » Mais S. Benoît vivait encore de la vie présente. C'est donc qu'il est possible, dans la vie présente, d'atteindre à la vision de l'essence divine.

redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, et nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt : sed incircumscriptionem lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suæ imagines deprimunt, et in eo quod super se contingere appetunt, vincunt quod sunt. » Sed homo non impeditur a visione divinæ essentiæ, quæ est lumen incircumscriptionem, nisi per hoc quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatis. Ergo videtur quod contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndum incircumscriptionem lumen per essentiam.

3. PRÆTEREA, Gregorius in 2. Dialog. [cap. 35] dicit : « Animæ videnti Creatorem angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei [scilicet beatus Benedictus] qui in turri globum igneum, angelos quoque ad cælum redeuntis videbat, et hoc procul dubio cernere non nisi in Dei lumine poterat. » Sed beatus Benedictus adhuc præsentis vita vivebat. Ergo contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndam Dei essentiam.

CEPENDANT, le même S. Grégoire déclare : « Aussi longtemps qu'il vit dans un corps mortel, nul ne fait dans la contemplation de tels progrès, qu'il puisse fixer le regard de son esprit sur le foyer même de la lumière sans bornes. »

CONCLUSION : S. Augustin écrit : « Nul ne voit Dieu s'il vit de cette vie que vivent les mortels dans les sens corporels. A moins qu'il ne meure de quelque façon à cette vie, soit en sortant purement ou simplement du corps, soit par la suspension de l'activité des sens corporels, jamais il ne sera élevé à cette vision. » C'est une question qui a été traitée en détail plus haut à propos du ravissement et, dans la Première Partie, à propos de la vision de Dieu. Il faut comprendre qu'on peut être dans la vie présente de deux manières. 1^o De façon actuelle et avec l'usage actuel des sens corporels. A prendre les choses ainsi, la contemplation de la vie présente ne peut aucunement atteindre à la vision de l'essence divine. 2^o De façon simplement potentielle et non pas actuelle.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit super Ezech. [hom. 14] : « Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit ut in ipso incircumscripti luminis radio mentis oculos infigat. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit 12. super Gen. ad lit. [cap. 27], « nemo videns Deum vivit ista vita qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis : sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore sive alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem. » Quæ supra diligentius pertractata sunt [q. 175, art. 4 et 5], ubi dictum est de raptu et in 1^a, ubi actum est de Dei visione [q. 12, art. 11]. Sic igitur dicendum est quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter. Uno modo secundum actum : inquantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis. Et sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest pertingere ad videndum Dei

C'est-à-dire que l'âme, tout en étant unie au corps comme sa forme, se trouve, à un moment donné, ne point user des sens corporels ni de l'imagination, phénomène qui se vérifie dans le ravissement. Et dans ce second cas, la contemplation de cette vie peut atteindre à la vision de l'essence divine. D'où il suit que le degré suprême de la contemplation, dans la vie présente, est celui de S. Paul lors de son ravissement. Il s'y trouvait dans un état intermédiaire entre l'état de la vie présente et celui de la vie future. [9]

SOLUTIONS : 1. Denys a écrit : « Si quelqu'un, qui voit Dieu, comprend ce qu'il voit, ce n'est pas Dieu qu'il voit mais quelque'une des choses qui lui appartiennent. » S. Grégoire, à son tour, s'exprime en ces termes : « Le Dieu Tout-Puissant n'est pas vu le moins du monde en sa lumière. L'âme entrevoit quelque chose d'inférieur à cette lumière, qui lui permet de droitement progresser et de parvenir ensuite à la vision de sa gloire. » Lors

essentiam. — Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, et non secundum actum : inquantum scilicet anima ejus est corpori mortali conjuncta ut forma, ita tamen quod non utatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu. Et sic potest contemplatio hujus vitæ pertingere ad visionem divinæ essentiæ. Unde supremus gradus contemplationis præsentis vitæ est, qualem habuit Paulus in raptu [2 ad Cor. cap. 12, vers. 2], secundum quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ et futuræ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Dionysius in epist. ad Cajum monachum [quæ est prima] dicit, « si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus. » Et Gregorius dicit super Ezech. [hom. 14.] quod « neque omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur : sed quiddam sub illa speculatur anima, unde recta proficiat,

donc que Jacob dit : « J'ai vu Dieu face à face », on ne doit pas comprendre qu'il aurait vu l'essence divine, mais qu'il a vu une forme, une image, en laquelle Dieu lui a parlé. Ou encore, « il appelle face de Dieu la connaissance qu'il en a eue. Nous connaissons, en effet, quelqu'un à son visage. » C'est l'explication de la Glose de S. Grégoire sur ce texte.

2. La contemplation humaine, selon la condition de la vie présente, ne peut être sans images. Il est, en effet, conforme à la nature de l'homme de voir les idées intelligibles dans les images, ainsi que le dit Aristote. Cependant, la connaissance intellectuelle n'a pas pour objet les images elles-mêmes. Mais elle contemple en elles la pureté de la vérité intelligible. Cette loi ne se vérifie pas seulement dans la connaissance naturelle, mais pour ce qui regarde les choses mêmes que nous connaissons par révélation. Denys a écrit : « La lumière divine nous manifeste les hiérarchies

et post ad visionis ejus gloriam pertingat. » Per hoc ergo quod Jacob dixit : « Vidi Deum facie ad faciem », non est intelligendum quod Dei essentiam vidit : sed quod formam, scilicet imaginariam, vidit in qua Deus locutus est ei. — Vel, « quia per faciem quemlibet cognoscimus, cognitionem Dei faciem ejus vocavit », sicut Glossa Gregorii [ord., lib. 24 Moral., cap. 5] ibidem dicit.

AD SECUNDUM dicendum quod contemplatio humana, secundum statum præsentis vitæ, non potest esse absque phantasmatis : quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatis videat, sicut Philosophus dicit in 3 de Anim. [cap. 7]. Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatis, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis. Et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quæ per revelationem cognoscimus : dicit enim Dionysius 2 cap. Coel. Hier. [implic. et cap. 1]

angéliques en des images symboliques, par le moyen desquelles nous sommes ramenés au rayon simple », c'est-à-dire à la connaissance simple de la vérité intelligible. C'est en ce sens qu'il faut interpréter S. Grégoire quand il parle des contemplatifs qui « ne traînent pas avec eux les images des choses corporelles. » Cela veut dire que leur contemplation ne s'arrête pas à elles, mais plutôt en la considération de la vérité intelligible.

3. Par ces paroles, il ne semble pas que S. Grégoire veuille dire que, dans cette vision, S. Benoît a vu l'essence divine. Mais il veut montrer que, « toute créature paraissant misérable à celui qui a vu Dieu », il en résulte que, sous la clarté de la divine lumière, toutes choses peuvent être vues facilement. Aussi ajoute-t-il : « Si peu qu'il ait entrevu de la lumière du Créateur, c'est désormais peu de chose pour lui que le créé quel qu'il soit ». [10]

quod « angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis; ex cujus virtute restituimur in simplum radium », idest in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit quod « contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt » : quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.

AD TERTIUM dicendum quod ex verbis illis Gregorii non datur intelligi quod beatus Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit : sed vult ostendere quod, quia « videnti Creatorem angusta est omnis creatura », consequens est quod per illustrationem divini luminis de facili possint quæcumque videri. Unde subdit : « quamlibet enim parum de luce Creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est. »

ARTICLE 6.

Dans l'acte de contemplation sied-il de distinguer un triple mouvement, circulaire, rectiligne, en spirale?

DIFFICULTÉS : 1. Cette distinction de Denys ne paraît pas justifiée. En effet, la contemplation évoque l'idée de repos, selon cette parole : « Entrant dans ma demeure, je m'y reposerai en sa compagnie » (de la Sagesse). Or le repos s'oppose au mouvement. Les actes de la vie contemplative ne doivent donc pas être traités comme des mouvements.

2. De plus, l'acte de la vie contemplative relève de l'intelligence, par laquelle l'homme ressemble aux anges. Or, lorsqu'il parle des anges, Denys caractérise ces mouvements d'une autre manière. Chez l'ange, le mouvement circulaire consiste, à l'entendre, dans les illuminations du Beau et du

ARTICULUS VI.

Utrum operatio contemplationis convenienter distinguatur per tres motus : circularem, rectum, et obliquum.

[Supr., q. 179, art. 1, ad 3; de Verit., q. 8, art. 15, ad 3; q. 10, art. 8, ad 10; opusc. 20, lib. 3, cap. 2 et 3]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus : circularem, rectum et obliquum, 4. cap. de Div. Nom. Contemplatio enim tantum ad quietem pertinet : secundum illud Sap. 8 [vers. 16] : « Intrans in domum meam conquiescam cum illa. » Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplativæ vitæ per motus designari debent.

2 PRÆTEREA, actio contemplativæ vitæ ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum angelis convenit. Sed in angelis aliter assignat Dionysius hos

Bien. Au contraire, quand il s'agit de l'homme, il inclut plusieurs choses dans la définition de ce mouvement circulaire. D'abord, c'est le mouvement de l'âme se retirant des choses extérieures et rentrant en elle-même. Ensuite, c'est un enroulement de ses puissances sur elles-mêmes, par où l'âme se libère de l'erreur et des occupations extérieures. Enfin, c'est l'union de l'âme à ce qui est au-dessus d'elle. Mêmes différences dans la description du mouvement rectiligne chez l'ange et chez l'homme. Chez l'ange, le mouvement rectiligne consiste à se porter au gouvernement des êtres qui lui sont soumis. Dans l'âme, le mouvement rectiligne comporte deux choses, à savoir une application à ce qui l'entoure et une élévation aux simples contemplations à partir des choses extérieures. Nouvelles différences pour ce qui regarde le mouvement en spirale chez l'ange et chez l'homme. Chez les anges, Denys fait consister ce mouvement en ce qu'ils pourvoient au bien

motus, quam in anima. Dicit enim [loc. cit.] motum circularem angeli esse « secundum illuminationes pulchri et boni. » Motum autem circularem animæ secundum plura determinat. Quorum primum est « introitus animæ ab exterioribus ad seipsam »; secundum est « quædam convolutio virtutum ipsius, per quam anima liberatur ab errore et ab exteriori occupatione »; tertium autem est « unio ad ea, quæ supra se sunt ». Similiter etiam differenter describit motum rectum utriusque. Nam motum rectum angeli dicit esse « secundum quod procedit ad subjectorum providentiam. » Motum autem rectum animæ ponit in duobus : primo quidem, in hoc « quod progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam »; secundo autem, in hoc « quod ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur. » — Sed etiam motum obliquum diversimode in utrisque determinat. Nam obliquum motum in angelis assignat ex hoc « quod, providendo minus habentibus, manent in identitate

de leurs inférieurs tout en demeurant dans le même état vis-à-vis de Dieu. Pour l'âme, en revanche, il le place dans son illumination par les connaissances divines suivant un mode discursif et par diffusion progressive. La distinction des opérations contemplatives énoncée plus haut semble donc incorrecte.

3. Enfin Richard de S. Victor propose, en grand nombre, d'autres distinctions, qu'il se représente à l'image du vol des oiseaux. « On en voit, dit-il, qui montent et redescendent tour à tour et à maintes reprises. D'autres se portent vers la droite puis vers la gauche une quantité de fois. D'autres, c'est en avant et puis en arrière, fréquemment. D'autres décrivent des circuits, tantôt plus larges et tantôt plus étroits. D'autres enfin demeurent suspendus en un point de l'espace, comme immobiles. » Il y aurait donc plus de trois mouvements dans la contemplation.

CEPENDANT, nous avons, en sens contraire, l'autorité de Denys.

circa Deum. » *Obliquum autem motum animæ assignat ex eo « quod anima illuminatur divinis cognitionibus rationabiliter, et diffuse. » — Non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos prædictos.*

3. PRÆTEREA, Richardus de Sancto Victore in lib. 1. de Contempl. [cap. 5] ponit multas alias differentias motuum, ad similitudinem volatilium cæli. « Quorum quædam nunc ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur, et hoc sæpius repetere videntur; aliæ vero dextrorsum, vel sinistrorsum divertunt multoties; quædam vero moventur in anteriora, vel posteriora frequenter; alia vero quasi in gyrum vertuntur secundum latiores vel contractiores circuitus; quædam vero quasi immobiliter suspensa in uno loco manent. » Ergo videtur quod non sint solum tres motus contemplationis.

IN CONTRARIUM est auctoritas Dionysii [cit. in arg. 1].

CONCLUSION : Nous avons exposé plus haut que l'opération de l'intelligence, en laquelle consiste essentiellement la contemplation, est dite un mouvement au sens où le mouvement se définit, avec Aristote : l'acte d'un être parfait. Mais il y a autre chose. Nous parvenons, en effet, à la connaissance des réalités intelligibles par le moyen des choses sensibles. Or les opérations sensibles ne s'accomplissent pas sans quelque mouvement proprement dit. Ce qui conduit à décrire les opérations intellectuelles elles-mêmes comme des mouvements et à assimiler les différences qui s'y observent aux divers types de mouvements proprement dits. Mais parmi les mouvements proprement dits ou corporels, les plus parfaits et les premiers sont, d'après Aristote, les mouvements locaux. C'est donc par comparaison avec eux que l'on se plaît à décrire les opérations intellectuelles.

Or il y a trois sortes de mouvements locaux. Le mouvement est dit circulaire, lorsqu'une chose

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [q. præc., art. 1, ad 3], operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur secundum quod motus est actus perfecti, ut Philosophus dicit in 3. de Anima [cap. vii, n. 1, 2]. Quia enim per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt, inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiones et primi sunt locales, ut probatur in 8. Phys. [cap. 7, n. 2 sqq.]. Et ideo sub eorum similitudine potissime operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiae : nam quidam est circularis, secundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum ; alius autem est rectus, secundum quem ali-

se déplace uniformément autour d'un même centre. Il est dit rectiligne, lorsqu'une chose se porte d'un point à un autre. Il est dit en spirale, lorsqu'il combine les deux précédents. Les opérations intellectuelles où s'observe une constante uniformité sont donc assimilées au mouvement circulaire. Celles où l'on procède d'une chose à une autre sont comparées au mouvement rectiligne. Celles enfin où se combine une certaine uniformité avec un certain progrès vers des termes successifs se voient assimiler au mouvement en spirale.

SOLUTIONS : 1. Les mouvements corporels extérieurs s'opposent effectivement au repos de la contemplation, lequel se définit par opposition aux occupations extérieures. Mais ces mouvements que sont les opérations intellectuelles appartiennent au repos même de la contemplation.

2. L'homme et l'ange se ressemblent par l'intelligence, d'une ressemblance générique. Mais la

quid procedit ab uno in aliud; tertius autem est obliquus, quasi compositus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari; operatio autem intelligibilis, secundum quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa, attribuitur motui obliquo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quæ intelligitur esse ab exterioribus occupationibus. Sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

AD SECUNDUM dicendum quod homo convenit in intellectu cum angelis in genere, sed vis intellectiva est multo altior in angelo, quam in homine. Et ideo alio

force intellectuelle est chez l'ange beaucoup plus grande que chez l'homme. Il est donc normal de décrire autrement ces mouvements dans les âmes que chez les anges, en considération de la manière différente dont ils se comportent touchant l'uniformité. L'intelligence angélique possède une connaissance qui est uniforme à deux titres. En premier lieu, cette intelligence n'extraît pas la vérité intelligible de la diversité des choses composées. En second lieu, elle ne saisit pas la vérité intelligible de façon discursive mais par un simple regard. L'intelligence de l'âme, au contraire, tire les vérités intelligibles des choses sensibles et les saisit par voie de raisonnement.

C'est pourquoi Denys fait consister le mouvement circulaire chez les anges en ce qu'ils voient Dieu de façon uniforme et ininterrompue, sans commencement ni fin, en la même manière que le mouvement circulaire, n'ayant ni commencement ni fin, se développe uniformément autour d'un centre.

modo oportet hos motus in hominibus et in angelis assignare, secundum quod diversimode se habent ad uniformitatem. Intellectus autem angeli habet cognitionem uniformem secundum duo : primo quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum ; secundo, quia non intelligit veritatem intelligibilem discursive, sed simplici intuitu. Intellectus vero animæ a sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem ; et cum quodam discursu rationis eam intelligit.

Et ideo Dionysius motum circularem in angelis assignat inquantum uniformiter et indesinenter, absque principio et fine, intuentur Deum : sicut motus circularis, carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum. — In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quod duplex ejus difformitas amoveatur. Primo quidem, illa quæ est ex

L'âme, par contre, avant de parvenir à cette uniformité, doit éliminer au préalable un double principe de variations. Celui, premièrement, que représente la diversité des choses extérieures, ce qu'elle réalise en s'en désoccupant. Et c'est à quoi pense Denys, lorsqu'il rattache au mouvement circulaire de l'âme cette retraite qu'elle opère des choses extérieures au-dedans d'elle-même. Celui, secondement, que constitue le raisonnement, ce qui se fait en ramenant toutes les opérations de l'âme à la simple contemplation de la vérité intelligible. Et c'est ce qu'il a en vue, quand il donne en second lieu comme nécessaire l'uniforme enroulement des puissances intellectuelles. Cela veut dire que les raisonnements prennent fin et que le regard de l'esprit se fixe en la contemplation d'une vérité simple. Dans cette opération de l'intelligence, il n'y a pas de place pour l'erreur. C'est ainsi que l'erreur n'est pas possible pour ce qui regarde l'intelligence des premiers principes, que nous connaissons par simple intuition. Ces deux opérations préliminaires accomplies, apparaît enfin, semblable à celle des anges, cette

diversitate exteriorum rerum : prout scilicet relinquit exteriora. Et hoc est quod primo ponit, in motu circulari animæ, « introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam. » — Secundo autem modo oportet quod removeatur secunda difformitas, quæ est per discursum rationis, et hoc idem contingit secundum quod omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis. Et hoc est quod secundo dicit, quod « necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius » : ut scilicet, cessante discursu, figatur ejus intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non est error : sicut patet, quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. — Et tunc,

uniformité qui consiste en ce que, tout le reste ayant été écarté, l'âme se fixe en la seule contemplation de Dieu. C'est ce que signifie cette phrase : « Puis, devenue en quelque manière uniforme, ramenée à l'unité ou à la conformité, toutes ses puissances étant unifiées, elle est acheminée au beau et au bien. »

Chez les anges, le mouvement rectiligne ne peut consister en ce qu'ils procèdent de la considération d'une chose à celle d'une autre. Il ne peut se rencontrer que dans la sphère de leur providence, où il consiste en ce que l'ange le plus élevé illumine les anges du dernier rang par le moyen des anges intermédiaires. C'est là ce que Denys appelle se mouvoir en ligne droite, « ce que font les anges quand ils exercent leur providence à l'endroit de leurs inférieurs et qu'ils traversent tout ce qui se trouve devant eux », c'est-à-dire en suivant l'ordre régulier. Dans l'âme, par contre, Denys fait consister le mouvement rectiligne en ce qu'elle procède des choses extérieures sensibles à la connaissance des choses intelligibles.

istis duobus præmissis, tertio ponitur uniformitas conformis angelis, secundum quod, prætermissis omnibus, in sola Dei contemplatione persistit. Et hoc est quod dicit : « Deinde, sic uniformis facta, unite (idest conformiter), unitis virtutibus, ad pulchrum et bonum manuducitur. »

Motus autem rectus in angelis accipi non potest secundum hoc quod in considerando procedat ab uno in aliud : sed solum secundum ordinem suæ providentiæ, secundum quod angelus superior inferiores illuminat per medios. Et hoc est quod dicit, quod « in directum moventur angeli, quando procedunt ad subditorum providentiam, recta omnia transeuntes », idest, secundum ea quæ secundum rectum ordinem

Chez les anges, le mouvement en spirale, qui est un composé de circulaire et de rectiligne, se rencontre, d'après lui, lorsqu'ils pourvoient au bien de leurs inférieurs en puisant dans leur contemplation de Dieu. Le mouvement en spirale dans l'âme, pareillement composé de rectiligne et de circulaire, consiste à se servir des illuminations divines pour raisonner.

3. Ces divers mouvements, en haut et en bas, à droite et à gauche, en avant et en arrière et sous forme de circuits, se ramènent au mouvement rectiligne et en spirale. Ils figurent, en effet, les divers procédés discursifs de la raison. Celui qui va du genre à l'espèce, du tout à la partie, correspond, explique Richard lui-même, au mouvement en haut et en bas. Celui qui va d'un terme au terme opposé, c'est le mouvement à droite et à gauche. Celui qui part des causes pour aboutir aux effets, c'est le mouvement en avant et en arrière. Celui qui s'attache aux accidents,

disponuntur. — Sed rectum motum ponit in anima secundum hoc quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem.

Obliquum autem motum ponit in angelo, compositum ex recto et circulari, inquantum secundum contemplationem Dei inferioribus provident. In anima autem ponit motum obliquum, similiter ex recto et circulari compositum, prout scilicet illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

AD TERTIUM dicendum quod illæ diversitates motuum quæ accipiuntur secundum differentiam ejus quod est sursum, deorsum, dextrorsum et sinistrorsum, ante et retro, secundum diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo. Nam per omnes designatur discursus rationis. Qui quidem, si sit a genere ad speciem, vel a toto ad partem, erit, ut ipse exponit, (loc. cit. marg.) secundum sursum et deorsum. Si vero sit ab uno oppositorum in aliud, erit secundum dextrorsum

proches ou éloignés, qui entourent une chose, est figuré par le circuit. Mais quand le progrès discursif de la raison s'effectue des choses sensibles aux intelligibles selon l'ordre naturel de la raison, nous avons le mouvement rectiligne. Quand il s'effectue au contraire selon les illuminations divines, nous avons le mouvement en spirale. Seule, l'immobilité dont il fait mention, relève du mouvement circulaire. D'où il apparaît que l'analyse des mouvements de la contemplation par Denys est beaucoup plus adéquate et subtile.

ARTICLE 7.

La contemplation s'accompagne-t-elle de joie?

DIFFICULTÉS : I. Il semble que la contemplation ne s'accompagne pas de joie. La joie relève, en effet, de la volonté, tandis que la contemplation appartient principalement à l'intelligence. La joie semble donc étrangère à la contemplation.

et sinistrorsum. Si vero sit a causis in effectus, erit ante et retro. Si vero sit secundum accidentia quæ circumstant rem, propinqua vel remota, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est a sensibilibus ad intelligibilia secundum ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum; quando autem secundum illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum ut ex dictis patet (Resp. ad 2). Sola autem immobilitas, quam ponit, pertinet ad motum circularem.

Unde patet quod Dionysius multo sufficientius et subtilius motus contemplationis describit.

ARTICULUS VII.

Utrum contemplatio delectationem habeat.

[1-2, q. 3, art. 5; 4 Sent., dist. 15, q. 4, art. 2, q. 2, ad 1]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad

2. La contention et la lutte empêchent la joie. Or l'on rencontre dans la contemplation contention et lutte. « L'âme, écrit S. Grégoire, lorsqu'elle s'efforce de contempler Dieu, se trouve engagée dans une sorte de lutte. Tantôt elle l'emporte et, par l'esprit et la volonté, jouit en quelque mesure de la lumière infinie. Tantôt elle succombe, défaillant dans cette jouissance même. » La vie contemplative ne connaît donc pas la joie.

3. La joie est le fruit de l'opération parfaite, observe Aristote. Mais, dans cette vie, la contemplation demeure imparfaite. « Nous voyons présentement dans un miroir et sous forme d'énigmes », est-il écrit. Il semble donc que la vie contemplative ignore la joie.

4. Ce qui blesse le corps empêche la joie. Mais

vim appetitivam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

2. PRÆTEREA, omnis contentio et omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est contentio et certamen : dicit enim Gregorius super Ezech. [hom. 14], quod « anima, cum contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modo quasi exsuperat, quia, intelligendo et sentiendo, de incircumscripto lumine aliquid degustat : modo succumbit, quia degustando iterum deficit. » Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

3. PRÆTEREA, delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur in 10. Ethicor. [cap. 4, n. 6, 8]. Sed contemplatio viæ est imperfecta : secundum illud 1. ad Cor. 13 [vers. 12] : « Videmus nunc per speculum in ænigmate ¹ ». Ergo videtur quod vita contemplativa delectationem non habeat.

4. PRÆTEREA, læsio corporalis delectationem impe-

¹ Sequitur in ms. : unde et de Jacob legitur Gen. 32, quod postquam dixit : vidi Dominum facie ad faciem, claudicabat pede.

la contemplation est source de dommages corporels. « J'ai vu le Seigneur face à face, s'écrie Jacob. La conséquence, c'est qu'il boitait d'une jambe; car touché par l'adversaire, le nerf de sa cuisse était paralysé. » Il semble donc que la vie contemplative soit sans joie.

CEPENDANT, il est écrit de la contemplation de la Sagesse : « Son commerce n'a rien d'amer. La vie avec elle ignore l'ennui. Il n'y a qu'allégresse et joie. » S. Grégoire parle dans le même sens : « La vie contemplative est d'une bien aimable douceur. »

CONCLUSION : La contemplation peut comporter une double joie. La joie d'abord de l'opération elle-même. Toute opération, en effet, est source de joie, qui répond à la nature ou à la

dit. Sed contemplatio inducit læsionem corporalem : unde Gen. 32 [vers. 30 sqq.] dicitur quod Jacob, postquam dixerat : « Vidi Dominum facie ad faciem, claudicabat pede; eo quod tetigerit nervum femoris ejus et obstupuerit. » Ergo videtur quod in vita contemplativa non sit delectatio.

SED CONTRA est quod de contemplatione sapientiæ dicitur Sap. 8 [vers. 16] : « Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus : sed lætitiæ et gaudium »; et Gregorius dicit super Ezech. [loc. sup. cit.] quod « contemplativa vita amabilis valde dulcedo est. »

RESPONDEO dicendum quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo, ratione ipsius operationis : quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale. Ex quo contingit quod omnes homines ex natura scire desiderant [Aristot. Metaphys. lib. 1, c. 1] et per consequens in cognitione veritatis delectantur. Et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum

disposition de celui qui l'exerce. Or la contemplation de la vérité répond à la nature de l'homme, animal raisonnable. C'est ce qui fait que « tout homme a le désir naturel de savoir. » Plus délectable encore est-elle pour celui qui, possédant les vertus de sagesse et de science, se trouve en état de contempler sans difficulté. La joie ensuite qui vient de l'objet de la contemplation, c'est-à-dire la joie de contempler ce qu'on aime. Cette double joie se rencontre dans la vision corporelle aussi. C'est une chose délectable que de voir; c'en est une seconde, plus délectable encore, de voir une personne que l'on aime. Or la vie contemplative consiste principalement en la contemplation de Dieu, à laquelle la charité nous pousse. Délectable à raison de la contemplation elle-même, la vie contemplative l'est donc aussi à cause de l'amour de Dieu.

Et la joie dont elle est la source à l'un et à l'autre titre surpasse toute joie humaine. La joie spirituelle, en effet, l'emporte sur la jouissance

sapientiæ et scientiæ, ex quo accidit quod sine difficultate aliquis contemplatur.

Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur : sicut etiam accidit in visione corporali, quæ delectabilis redditur, non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas, ut dictum est [art. 1, huj. q. et art. 2. ad 1]; inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris.

Et quantum ad utrumque ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam et delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum est [1-2, q. 31, art. 5] cum de passionibus ageretur : et

charnelle. Nous l'avons établi plus haut dans le *Traité des Passions*. L'amour, d'autre part, que la charité a pour Dieu, surpasse tout autre amour. D'où le mot du *Psaume* : « Goûtez et éprouvez la douceur de Dieu. »

SOLUTIONS : 1. Activité, essentiellement, de l'intelligence, la vie contemplative n'en a pas moins sa source dans la volonté. C'est la charité qui fait contempler Dieu, et la fin répondant au principe, il s'ensuit que la vie contemplative s'achève et se consomme dans la volonté. On éprouve de la joie à contempler ce qu'on aime et cette joie que nous donne l'objet contemplé accroît encore notre amour. C'est ce que dit S. Grégoire : « De voir celui que nous aimons nous enflamme pour lui de plus d'amour encore. » Et telle est l'ultime perfection de la vie contemplative, qui consiste, non pas à voir simplement, mais aussi à aimer la vérité divine. [II]

2. La contention ou la lutte qui provient de ce

ipse amor, quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde in Ps. 33 [vers. 9] dicitur : « Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus. »

AD PRIMUM ergo dicendum quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu : inquantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis contemplativæ vitæ habet esse in affectu : dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, et ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit super Ezech. [loc. cit.] quod « cum quis ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit », et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ : ut scilicet non solum divina Veritas videatur, sed etiam ut ametur.

AD SECUNDUM dicendum quod contentio vel cer-

qu'une chose extérieure nous est contraire, nous empêche d'y trouver de la joie. Ce contre quoi on lutte ne saurait nous donner de la joie. Mais ce pour quoi on lutte, une fois possédé, nous donne, toutes choses égales par ailleurs, une joie plus vive. « Plus le combat a été dur, écrit S. Augustin, plus la victoire apporte de joie. » Or dans la contemplation, la contention et la lutte que nous avons à soutenir ne viennent pas de ce que la vérité contemplée nous est contraire. La cause en est dans l'insuffisance de notre intelligence et dans l'infirmité de notre corps, qui nous tire en bas. « Le corps, sujet à la corruption, pèse de tout son poids sur l'âme, est-il écrit; sa demeure terrestre accable l'esprit aux pensées innombrables. » Aussi, lorsque l'homme parvient à la contemplation de la vérité, il l'en aime davantage, tandis qu'il hait davantage cette impuissance qui lui vient de la pesanteur du corps corruptible. Avec l'Apôtre il s'écrie : « Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps voué à

tamen, quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem : non enim aliquis delectatur in re, contra quam pugnat. Sed in re pro qua quis pugnat, cum eam homo adeptus fuerit, cæteris paribus, magis in ea delectatur : sicut August. dicit in 8. Confess. [cap. 3] quod « quanto fuit majus periculum in prælio, tanto majus est gaudium in triumpho. » Non est autem in contemplatione contentio et certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur : sed ex defectu nostri intellectus, et ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, secundum illud Sap. 9 [vers. 15] : « Corpus quod corrumpitur, aggravat animam : et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem. » Et inde est quod, quando homo pergit ad contemplationem veritatis, eo ardentius eam amat : sed magis odit proprium defectum, et gravitatem corruptibilis corporis, ut dicat cum Apostolo, Rom. 7

la mort? » S. Grégoire à son tour : « Lorsque, par le désir et l'intelligence, Dieu vient à être connu, il tarit toutes les voluptés corporelles. »

3. La contemplation de Dieu en cette vie, comparée à la contemplation du ciel, est imparfaite. Et pareillement la joie que nous donne cette contemplation, si on la met en balance avec la joie de la contemplation céleste. C'est à celle-ci que s'applique le mot du *Psaume* : « Tu nous abreuveras du torrent de ta joie. » Cependant, la contemplation des choses divines, telle qu'elle est possible ici-bas, n'en comporte pas moins, tout imparfaite qu'elle soit, plus de joie que la contemplation, si parfaite soit-elle, de quoi que ce soit d'autre, à cause de l'excellence de son objet. « Il arrive, écrit Aristote, que touchant ces sublimes et divines réalités nous ne possédions que de moindres lumières. Mais si peu que nous les connaissions, il est si glorieux d'en savoir quelque chose, qu'elles nous donnent plus de joie que tout le reste, qui est davantage à notre

[vers. 24] : « Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? » Unde et Gregorius dicit super Ezech. [loc. cit.] : « Cum Deus jam per desiderium et intellectum cognoscitur, omnem voluptatem carnis arefacit. »

AD TERTIUM dicendum quod contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriæ : et similiter delectatio contemplationis viæ est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriæ, de qua dicitur in Ps. 35 [vers. 9] : « De torrente voluptatis tuæ potabis eos. » Sed contemplatio divinorum, quæ habetur in via, etsi sit imperfecta, est tamen delectabilior omni alia contemplatione quantumcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ. Unde Philosophus dicit in 1. de Part. Animal. [cap. 5] : « Accidit circa illas honorabiles existentes et divinas substantias minores nobis existere theorias : sed etsi modicum attingamus eas, tamen, propter honorabili-

portée. » C'est ce que dit S. Grégoire aussi : « Bien aimable est la douceur de la vie contemplative qui ravit l'âme au-dessus d'elle-même, lui ouvre le ciel et découvre à l'esprit les choses spirituelles. »

4. Si Jacob, au sortir de sa contemplation, boitait d'une jambe, « c'est qu'il est nécessaire, au dire de S. Grégoire, que soit affaibli l'amour du siècle, pour que puisse reprendre en nous des forces l'amour de Dieu. Aussi lorsque nous avons goûté la douceur de Dieu, l'une de nos jambes demeure-t-elle saine, tandis que nous boitions de l'autre. Celui, en effet, qui boite d'une jambe, ne s'appuie plus que sur celle qui est saine. »

ARTICLE 8.

La vie contemplative est-elle une vie durable?

DIFFICULTÉS : I. Il ne semble pas qu'elle soit

tatem cognoscendi, delectabilius aliquid habent quam quæ apud nos omnia. » Et hoc est etiam quod Gregorius dicit super Ezech. [loc. sup. cit.] : « Contemplativa vita amabilis valde dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cælestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit. »

AD QUARTUM dicendum quod Jacob post contemplationem uno pede claudicabat, quia « necesse est ut, debilitato amore sæculi, convalescat aliquis ad amorem Dei, ut Gregorius dicit super Ezech. [loc. cit.]. Et ideo, post agnitionem suavitatis Dei, unus in nobis pes sanus remanet, atque alius claudicat. Omnis enim qui uno pede claudicat, solum illi pedi innititur, quem sanum habet. »

ARTICULUS VIII.

Utrum vita contemplativa sit diuturna.

[Pars. 1, q. 20, art. 4, ad 3; 3 Sent., dist. 35, q. 1, art. 4, q^a. 3]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod vita con-

faite pour durer. La vie contemplative, en effet, représente une activité de l'ordre intellectuel, essentiellement. Mais toutes les perfections d'ordre intellectuel que nous pouvons posséder dans la vie présente, seront réduites à néant. « Les prophéties, est-il écrit, elles seront réduites à néant ; les langues, elles prendront fin : la science, elle sera abolie ! » Donc la vie contemplative aussi.

2. L'homme, aussi bien, ne goûte la douceur de la contemplation qu'à la dérobée et en passant. « Tu m'introduis, écrit S. Augustin, au fond de moi-même, dans un émoi tout à fait insolite, vers je ne sais quelle douceur ; mais je reviens à ces tristes fardeaux. » Et S. Grégoire à son tour, commentant ce mot de Job : « Comme l'esprit passait, moi présent, » écrit : « L'esprit ne demeure pas longtemps dans la suavité de l'intime contemplation ; il est rappelé à soi-même par l'infini resplendissement lui-même de la lumière. » La vie contemplative ne saurait donc durer.

templativa non sit diuturna. Enim vita contemplativa essentialiter consistit in his quæ ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectivæ perfectiones hujus vitæ evacuabuntur, secundum illud 1. ad Cor. 13 [vers 8] : « Sive prophetiæ, evacuabuntur, sive linguæ, cessabunt, sive scientia, destruetur. » Ergo vita contemplativa evacuatur.

2. PRÆTEREA, dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim et pertranseundo degustat. Unde Augustinus dicit in 10. Confess. [cap. 40.] : « Intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, sed redeo in hæc ærumnosa ponderibus. » Gregorius etiam in 5. Moral. [cap. 33.], exponens illud Job 4 : « Cum spiritus, me præsentem, transiret » : « In suavitate, inquit, contemplationis intimæ non diu mens figitur : quia ad semetipsam, ipsa immensitate luminis reverberata, revocatur. » Ergo vita contemplativa non est diuturna.

3. Au reste, ce qui n'est pas connaturel à l'homme n'est pas durable. Or la vie contemplative est « au-dessus de la condition humaine », observe Aristote. De ce chef encore, il ne semble pas qu'elle soit faite pour durer.

CEPENDANT, le Seigneur a dit : « Marie a choisi la bonne part, qui ne lui sera point ôtée. » « Car, écrit S. Grégoire, la vie contemplative commence ici-bas pour atteindre sa perfection dans la patrie céleste. »

CONCLUSION : L'on peut dire d'une chose qu'elle est durable en deux sens, selon sa nature propre ou par rapport à nous.

Que la vie contemplative soit durable en elle-même, c'est une chose manifeste pour deux raisons. Premièrement, parce que son objet est incorruptible et immuable. Secondement, parce qu'il n'y a rien qui lui soit contraire. « En effet, à la joie de contempler, remarque Aristote, il n'y a rien qui soit contraire. »

3. PRÆTEREA, illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. Vita autem contemplativa est « melior quam secundum hominem » : ut Philosophus dicit in 10. Ethicor. [cap. 7]. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit diuturna.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Luc. 10 [vers. 42] : « Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea. » Quia, ut Gregorius dicit, super Ezech. [hom. 14] « contemplativa hic incipitur, ut in cælesti patria perficiatur. »

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest dici diuturnum dupliciter : uno modo, secundum suam naturam ; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem, manifestum est quod vita contemplativa diuturna est, dupliciter. Uno modo, eo quod versatur circa incorruptibilia et immobilia. Alio modo, quia non habet contrarietatem : « Delectationi enim quæ est in conside-

Mais par rapport à nous aussi, la vie contemplative est susceptible de durer. D'abord, parce qu'elle est l'œuvre de ce qu'il y a en nous d'incorruptible, c'est-à-dire de l'intelligence; d'où il résulte qu'elle peut se prolonger au-delà de la vie présente. Ensuite parce que les œuvres de la vie contemplative n'impliquent pas de labeur corporel; ce qui fait, remarque Aristote, que nous y pouvons persister plus longuement.

SOLUTIONS : 1. Ce n'est pas la même manière de contempler ici-bas et au ciel. Il n'en est pas moins dit que la vie contemplative demeure, à cause de la charité, qui est son principe et sa fin. C'est la pensée de S. Grégoire : « La vie contemplative commence ici-bas pour trouver au ciel son achèvement. Car le feu de l'amour, qui commence de brûler ici-bas, mis en présence de son objet, jettera de plus vives flammes d'amour. »

2. Nulle action ne peut durer longtemps à son maximum. Or la contemplation connaît son

rando, nihil est contrarium », ut dicitur in 1. Topic. [cap. 13]. Sed quoad nos etiam, vita contemplativa diuturna est. Tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundum intellectum : unde potest post hanc vitam durare. Tum etiam, quia in operibus contemplativæ corporaliter non laboramus : unde magis in hujusmodi operibus continue persistere possumus, sicut Philosophus dicit in 10. Ethicor. [cap. 7].

AD PRIMUM ergo dicendum quod modus contemplandi non est idem hic et in patria; sed vita contemplativa dicitur manere ratione charitatis, in qua habet et principium et finem. Et hoc est quod Gregorius dicit, super Ezech. [hom. 14] : « Contemplativa hic incipit, ut in cælesti patria perficiatur : quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit. »

maximum lorsqu'elle parvient à l'uniformité de la divine contemplation, suivant la doctrine de Denys exposée plus haut. Il faut donc reconnaître que sous cette forme la contemplation ne saurait se prolonger beaucoup. Mais elle le peut pour ce qui regarde d'autres actes.

3. Si la vie contemplative, au dire d'Aristote, est au-dessus de la condition humaine, c'est en ce sens qu'elle « concerne ce qu'il y a en nous de divin », à savoir l'intelligence. Mais l'intelligence est, en elle-même, incorruptible et impassible. Son action est donc susceptible d'une plus longue durée.

AD SECUNDUM dicendum quod nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis, ut dicit Dionysius, sicut supra positum est. [art. 6, ad 2]. Inde, etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare.

AD TERTIUM dicendum quod Philosophus dicit vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis « secundum hoc quod aliquid divinum est in nobis », scilicet intellectus. Qui est incorruptibilis et impassibilis secundum se; et ideo actio ejus potest esse diuturnior.

QUESTION 181.

LA VIE ACTIVE.

Nous avons à traiter maintenant de la vie active. Nous nous demanderons à son sujet quatre choses : — 1. Tous les actes des vertus morales appartiennent-ils à la vie active? — 2. La prudence appartient-elle à la vie active? — 3. L'enseignement relève-t-il de la vie active? — 4. La vie active est-elle appelée à durer?

ARTICLE 1.

Tous les actes des vertus morales appartiennent-ils à la vie active?

DIFFICULTÉS : 1. Non, semble-t-il. Car la vie active semble consister uniquement dans la vie de relations avec autrui. « La vie active, écrit S. Gré-

QUÆSTIO CLXXXI.

DE VITA ACTIVA.

Deinde considerandum est de vita activa.

Et circa hoc quærentur quatuor : 1. Utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam. — 2. Utrum prudentia pertineat ad vitam activam. — 3. Utrum doctrina pertineat ad vitam activam. — 4. De diuturnitate vitæ activæ.

ARTICULUS I.

Utrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam.

[Sup. q. 180., art. 2 ; opusc. 17, cap. 7, ad 7]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur consistere solum in his quæ

goire, c'est donner du pain à qui a faim. » Et, à la fin, après avoir énuméré un grand nombre d'actions relatives à autrui, il ajoute : « et tout ce qu'il convient de dispenser à chacun. » Mais toutes les vertus morales n'ont pas pour objet de nous ordonner à autrui. Nous avons vu plus haut que c'était le rôle de la vertu de justice seule et de ses parties. Les actes de toutes les vertus morales n'appartiennent donc pas à la vie active.

2. En outre, S. Grégoire nous dit que Lia, aux yeux malades mais féconde, représente la vie active. Et il poursuit, parlant de cette vie : « Occupée à agir, elle voit moins ; mais tandis qu'elle provoque le prochain à l'imiter, tantôt par ses paroles et tantôt par ses exemples, elle enfante beaucoup de fils pour ce qui est des œuvres bonnes. » En quoi elle exerce la charité, qui nous fait aimer le prochain, plutôt que les vertus morales. Il semble donc que les vertus morales n'appartiennent pas à la vie active.

sunt ad alterum : dicit enim Gregorius super Ezech. [hom. 14], quod « activa vita est panem esurienti tribuere » : et in fine, multis enumeratis quæ ad alterum pertinent, subdit : « Et quæ singulis quibuscumque expediunt dispensare. » Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solum secundum justitiam et partes ejus : ut ex supradictis patet [q. 58, art. 2 et 8 ; et 1-2, q. 60, art. 2 et 3]. Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

2. PRÆTEREA, Gregorius dicit, super Ezech. [hom. 14] quod per Liam, quæ fuit lippa sed fecunda, significatur vita activa : quæ, « dum occupatur in opere, minus videt ; sed dum, modo per verbum, modo per exemplum, ad imitationem suam proximos accendit, multos in bono opere filios generat. » Hoc autem magis videtur pertinere ad caritatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales. Ergo videtur quod

3. Enfin nous avons dit plus haut que les vertus morales disposent à la vie contemplative. Or ce qui dispose et ce qui parfait vont ensemble. Les vertus morales ne doivent donc pas appartenir à la vie active.

CEPENDANT, S. Isidore a écrit : « Il faut d'abord extirper la totalité des vices par l'exercice des bonnes œuvres dans la vie active. L'on pourra alors s'appliquer, d'un esprit dont le regard est déjà purifié, à la contemplation de Dieu dans la vie contemplative. » Mais les vices ne sont extirpés dans leur totalité que par les actes des vertus morales. Les actes de toutes les vertus morales appartiennent donc bien à la vie active.

CONCLUSION : Nous avons expliqué plus haut que la division de la vie humaine en active et contemplative se prenait de la diversité des occupations et des fins auxquelles s'appliquent les hommes, à savoir la considération de la vérité, qui est la fin de la vie contemplative et l'activité

actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

3. PRÆTEREA, sicut supra dictum est [q. 180. art. 2], virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam. Sed dispositio et perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quod virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in lib. 3. de Sum. Bono [cap. 15] : « In activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia : ut in contemplativa, jam pura mentis acie, ad contemplandum divinum lumen quisque pertranseat. » Sed cuncta vitia non exhauriuntur nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [q. 179, art. 1], vita activa et contemplativa distin-

extérieure, qui est la fin de la vie active. Or il est manifeste que ce que l'on demande principalement aux vertus morales, ce n'est pas la contemplation de la vérité et qu'elles sont ordonnées à l'action. Aussi Aristote dit-il que « savoir, quand il s'agit de vertu, n'a que peu ou point de valeur. » D'où il paraît clairement que les vertus morales relèvent essentiellement de la vie active. Et c'est pourquoi Aristote ordonne les vertus morales à la félicité de la vie active. [12]

SOLUTIONS : 1. La principale vertu morale est la justice, qui nous ordonne à autrui, comme le prouve Aristote. C'est pourquoi l'on définit la vie active par les actions relatives à autrui, en quoi elle consiste principalement quoique non pas exclusivement.

2. Ce privilège de guider le prochain vers le bien par l'exemple, que S. Grégoire attribue à la vie

guuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines, quorum unum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplativæ, aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa. Manifestum est autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quæritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum : unde Philosophus dicit in 2. Ethic. [cap. 4], quod « ad virtutem, scire quidem parum aut nihil prodest. » Unde manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. Unde et Philosophus in 10. Ethic. [cap. 7], virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod inter virtutes morales præcipua est justitia, qua aliquis ad alterum ordinatur : ut Philosophus probat in 5. Ethic. [cap. 1]. Unde vita activa describitur per ea quæ ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit.

AD SECUNDUM dicendum quod per actus omnium

active, vaut pour les actes de toutes les vertus morales.

3. La vertu qu'on ordonne à la fin d'une autre vertu, passe en quelque façon à son espèce. Pareillement celui qui fait les œuvres de la vie active uniquement en tant qu'elles disposent à la vie contemplative, les incorpore à la vie contemplative. Chez ceux, par contre, qui s'adonnent aux œuvres des vertus morales en considération de leur bonté propre et non pas en tant qu'elles disposent à la vie contemplative, les vertus morales relèvent de la vie active. Cependant l'on peut encore dire que la vie active dispose à la vie contemplative. [13]

ARTICLE 2.

La prudence appartient-elle à la vie active?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que la prudence ne

virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum, quod Gregorius ibidem attribuit vitæ activæ.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut virtus quæ ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem ejus; ita etiam, quando aliquis utitur his quæ sunt vitæ activæ solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa. In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt tamquam secundum se bonis, non autem tamquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam. Quamvis etiam dici possit quod vita activa dispositio sit ad vitam contemplativam.

ARTICULUS II

Utrum prudentia pertineat ad vitam activam.

[Supr., q. 180, art. 2; præs. q., art. 1; Opusc. 17, cap. 7, ad 7]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod pru-

relève pas de la vie active. De même, en effet, que la vie contemplative ressortit à l'intelligence, la vie active ressortit à la volonté. Or la prudence ne relève pas de la volonté mais plutôt de l'intelligence. Elle n'appartient donc pas à la vie active.

2. De plus, S. Grégoire a écrit : « La vie active, occupée d'agir, voit moins. » C'est pourquoi elle est figurée par Lia aux yeux malades. Or la prudence veut des yeux clairs, pour que l'homme puisse bien juger de ce qu'il convient de faire. La prudence ne doit donc pas appartenir à la vie active.

3. Enfin, la prudence occupe une place intermédiaire entre les vertus morales et les vertus intellectuelles. Or, si les vertus morales relèvent de la vie active, les vertus intellectuelles relèvent de la vie contemplative. Il semble donc que la prudence n'appartienne ni à la vie active ni à la vie contemplative et qu'elle relève de ce genre de vie intermédiaire dont parle S. Augustin.

dentia non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam, ita activa ad vim appetitivam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

2. PRÆTEREA, Gregorius dicit, super Ezech. [hom. 14], « quod activa vita, dum occupatur in opere, minus videt » : unde significatur per Liam, quæ lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit claros oculos, ut recte judicet homo de agendis. Ergo videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam.

3. PRÆTEREA, prudentia media est inter virtutes morales et intellectuales. Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est (art. præc.), ita intellectuales ad contemplativam. Ergo videtur quod prudentia pertineat neque ad vitam activam neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus quod Augustinus ponit 19 de Civ. Dei [cap. 23 et 19].

CEPENDANT, la prudence, au dire d'Aristote, appartient à cette félicité de la vie active dont relèvent les vertus morales.

CONCLUSION : Nous l'avons dit plus haut, ce qui est ordonné à autre chose comme à sa fin, surtout dans les choses morales, passe à l'espèce de ce à quoi il est ordonné. « Celui, par exemple, qui commet l'adultère pour pouvoir voler, mérite d'être dit voleur plus encore qu'adultère », observe Aristote. Or il est manifeste que la connaissance prudentielle est ordonnée à l'exercice des vertus morales comme à sa fin. N'est-elle pas, d'après Aristote, « la droite raison appliquée à diriger l'action » ? C'est pourquoi la prudence a pour principes les fins des vertus morales, comme le dit encore Aristote. Or nous avons établi plus haut que les vertus morales, chez celui qui les ordonne au repos de la contemplation, appartiennent à la vie contemplative. Donc, tout de même, la connaissance prudentielle, ordonnée de soi à l'exercice

SED CONTRA est quod Philosophus, in 10 Ethic. [cap. 8], prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [art. 1, ad 3; et 1-2, q. 18, art. 6], id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, præcipue in moralibus, trahitur ad speciem ejus ad quod ordinatur : sicut ille qui mœchatur ut furetur, magis dicitur fur quam mœchus, secundum Philosophum in 5 Ethicor. [cap. 2]. Manifestum est autem quod cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium sicut ad finem : est enim recta ratio agibilium, ut dicitur in 6 Ethic. [cap. 5]. Unde et fines virtutum moralium sunt « principia prudentiæ » : sicut in eodem libro Philosophus dicit. Sicut ergo dictum est [art. 1, ad 3] quod virtutes morales, in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam ; ita cognitio prudentiæ, quæ de se ordinatur ad operationes virtutum

des vertus morales, relève directement de la vie active. A la condition toutefois qu'on prenne la prudence au sens propre et telle que l'envisage Aristote. Si on la prenait au sens large et comme signifiant toute espèce de connaissance humaine, elle appartiendrait alors par une partie d'elle-même à la vie contemplative. C'est en ce sens que Cicéron écrit : « Celui qui peut, avec acuité et promptitude, discerner la vrai et le mettre en lumière, a coutume d'être tenu pour très prudent et très sage. »

SOLUTIONS : 1. Les actes moraux, nous l'avons dit plus haut, se spécifient par leur fin. De la vie contemplative relève donc l'activité intellectuelle qui a pour fin de connaître la vérité. La connaissance prudentielle, par contre, qui a plutôt pour fin un acte de l'appétit, relève de la vie active.

2. Les occupations extérieures rendent l'homme moins apte à voir dans la sphère des choses

moralium, directe pertinet ad vitam activam. Si tamen prudentia proprie sumatur, secundum quod de ea Philosophus loquitur. Si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplativam : secundum quod Tullius dicit in 1 de Offic., [cap. 5] quod « qui acutissime et celerrime potest et videre verum et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet. »

AD PRIMUM ergo dicendum quod operationes morales specificantur ex fine, ut supra habitum est [1-2, q. 18, art. 4 et 6]. Et ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet quæ finem habet in ipsa cognitione veritatis : cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitivæ virtutis, pertinet ad vitam activam.

AD SECUNDUM dicendum quod occupatio exteriorum

intelligibles, lesquelles se trouvent séparées des réalités sensibles, objet de la vie active. Tout au contraire, les occupations extérieures, en quoi consiste la vie active, font que l'homme voit plus clair dans le discernement de ce qu'il convient de faire. Et c'est précisément de quoi s'inquiète la prudence. L'expérience en est cause pour une part, et, pour une autre part, l'application de l'esprit : « Où tu appliques ton attention, écrit Salluste, l'esprit prend toute sa force. »

3. La prudence est dite occuper une place intermédiaire entre les vertus intellectuelles et les vertus morales en ce qu'elle a le même sujet que les vertus intellectuelles et la même matière, exactement, que les vertus morales. Quant à ce troisième genre de vie dont parle S. Augustin, c'est à raison des choses dont il s'occupe (de sa matière), qu'il peut être dit intermédiaire entre la vie active et la vie contemplative. Tantôt, en effet, il s'applique à contempler la vérité et tantôt il s'occupe d'œuvres extérieures. [14]

facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quæ sunt separata a sensibilibus, in quibus operationes activæ vitæ consistunt. Sed tamen occupatio exterior activæ vitæ facit hominem magis clare videre in judicio agibilium, quod pertinet ad prudentiam. Tum propter experientiam. Tum propter mentis attentionem; quia, « ubi intenderis, ibi ingenium valet », ut Sallustius dicit [Bell. Catal. ch. 51].

AD TERTIUM dicendum quod prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales et morales quantum ad hoc, quod in subjecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium genus vivendi medium est inter activam vitam et contemplativam, quantum ad ea circa quæ occupatur : quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

ARTICLE 3.

*Enseigner est-il un acte de la vie active
ou de la vie contemplative?*

DIFFICULTÉS : 1. Ce semble être un acte de la vie contemplative. S. Grégoire écrit, en effet : « Les hommes parfaits font part à leurs frères des biens célestes qu'il leur a été donné de contempler, et allument dans leur cœur l'amour de la lumière intérieure. » Or c'est là enseigner, qui est donc bien un acte de la vie contemplative.

2. L'acte et la vertu dont il est l'exercice relèvent, peut-on croire, du même genre de vie. Or enseigner est un acte de la sagesse. « On connaît le savant à ce qu'il est capable d'enseigner », remarque Aristote. Et puisque la sagesse ou la science relèvent de la vie contemplative, il faut donc qu'il en aille de même pour l'enseignement.

ARTICULUS III.

Utrum docere sit actus vitæ activæ, an contemplativæ.

[3 Sent., Dist. 35, q. 1, art. 3, q. 1, ad 3;
De Verit., q. 11, art. 4].

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod docere non sit actus vitæ activæ, sed contemplativæ. Dicit enim Gregorius super Ezech. [hom. 5], quod « viri perfecti bona cælestia, quæ contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimæ claritatis accendunt. » Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere est actus vitæ contemplativæ.

2. PRÆTEREA, ad idem genus vitæ videtur reduci actus et habitus. Sed docere est actus sapientiæ : dicit enim Philosophus in princ. Metaphys. [cap. 1], quod « signum scientis est posse docere. » Cum ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

3. Enfin la prière est un acte de la vie contemplative au même titre que la contemplation. Or la prière, pour être faite au bénéfice d'autrui, ne cesse pas d'appartenir à la vie contemplative. Il en doit être de même de l'enseignement, par lequel on porte à la connaissance d'autrui la vérité méditée.

CEPENDANT, S. Grégoire a écrit : « La vie active consiste à donner du pain à qui a faim, à enseigner l'ignorant par la parole de la sagesse. »

CONCLUSION : L'acte d'enseigner a un double objet. En effet, l'enseignement se fait par la parole et la parole elle-même est le signe, perceptible pour l'oreille, du concept intérieur.

L'enseignement a donc pour premier objet, la matière même ou l'objet de la conception intérieure. En regard de cet objet, l'enseignement relève tantôt de la vie active et tantôt de la vie

3. PRÆTEREA, sicut contemplatio est actus vitæ contemplativæ, ita et oratio. Sed oratio qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam. Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech. [hom. 14] : « Activa vita est panem esurienti tribuere, verba sapientiæ nescientem docere. »

RESPONDEO dicendum quod actus doctrinæ habet duplex objectum : fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audibile interioris conceptus. Est ergo unum objectum doctrinæ id quod est materia sive objectum interioris conceptionis. Et quantum ad hoc objectum, quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam : ad activam quidem, quando homo interius concipit aliquam veritatem ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem, quando homo interius concipit

contemplative. De la vie active, quand l'homme conçoit quelque vérité pour y trouver la lumière directrice de son activité extérieure. De la vie contemplative, quand l'homme conçoit quelque vérité intelligible pour prendre plaisir à la considérer et à l'aimer. D'où le mot de S. Augustin : « Qu'ils choisissent la meilleure part, qui est la vie contemplative; qu'ils se donnent à la prédication; qu'ils aspirent à la douceur de l'enseignement; qu'ils s'appliquent à la science qui sauve. » En quoi il est manifeste qu'il rattache l'enseignement à la vie contemplative.

Le second objet de l'enseignement se prend du côté du discours perceptible à l'oreille. Et cet objet, c'est l'auditeur lui-même. Par rapport à cet objet, tout enseignement relève de la vie active, à laquelle appartiennent toutes les actions extérieures. [15]

SOLUTIONS : I. Cette parole vise expressé-

aliquam veritatem intelligibilem in cuius consideratione et amore delectatur. Unde Augustinus dicit, in libro de Verbis Dom. [serm. 104, cap. 1] : « Eligant¹ sibi partem meliorem scilicet vitæ contemplativæ; vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem » : ubi manifeste dicit doctrinam ad vitam contemplativam pertinere. Aliud vero objectum doctrinæ est ex parte sermonis audibilis. Et sic objectum doctrinæ est ipse audiens. Et quantum ad hoc objectum, omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritas illa expresse loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout versatur circa considerationem et amorem veritatis.

AD SECUNDUM dicendum quod habitus et actus communicant in objecto. Et ideo manifeste illa ratio

¹ In ms. : *eligat*.

ment l'enseignement considéré dans sa matière et en tant qu'on s'y propose simplement la considération et l'amour de la vérité.

2. L'Habitus et son acte s'unifient dans l'objet. D'où il est manifeste que cette raison est prise de la matière du concept intérieur. Le sage ou le savant est qualifié pour enseigner, à proportion qu'il est apte à traduire au dehors le concept intérieur afin d'amener autrui à l'intelligence de la vérité.

3. Celui qui prie pour autrui n'exerce aucune action réelle sur celui pour qui il prie. C'est sur Dieu qu'il agit, qui est la vérité intelligible. Mais celui qui enseigne autrui exerce à son endroit une action extérieure. Ce n'est donc pas pareil.

ARTICLE 4.

La vie active se prolonge-t-elle après la vie présente?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'elle se prolonge

procedit ex parte materiæ interioris conceptus. Intantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, inquantum potest interiorum conceptum verbis exprimere, ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, sed solum erga Deum, qui est intelligibilis veritatis. Sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque.

ARTICULUS IV.

Utrum vita activa maneat post hanc vitam.

[Pars 1, q. 20, art. 4; 1-2, q. 67, art. 1, ad 2; 3 Sent., dist. 35, q. 1, art. 4, q. 3; lib. 3 Contr. g., cap. 63; de Verit., q. 11, art. 4, ad 2]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod vita

après cette vie. De la vie active, avons-nous dit, relèvent les actes des vertus morales. Mais les vertus morales persistent au-delà de la vie présente, assure S. Augustin. Donc la vie active aussi.

2. C'est de la vie active que d'enseigner autrui avons-nous dit. Mais dans la vie future, où « nous serons semblables aux anges », l'enseignement demeurera possible. N'est-ce pas ce qui se vérifie, semble-t-il, pour les anges, parmi lesquels il y en a « qui illuminent, et purifient, et perfectionnent les autres », et donc les « initient à la science », comme l'explique Denys. Il semble donc que la vie active persiste au-delà de la vie présente.

3. Enfin ce qui est de soi plus durable est particulièrement apte à durer après cette vie. Or il semble que de soi la vie active soit tout spécialement apte à durer. « Dans la vie active, écrit en effet S. Grégoire, nous sommes capables d'une application prolongée, tandis que dans la vie contemplative, nous ne pouvons aucunement soutenir

activa maneat post hanc vitam. Ad vitam enim activam pertinent actus moralium virtutum, ut dictum est [art. 1]. Sed virtutes morales permanent post hanc vitam; ut Augustinus dicit, in 14 de Trin. [cap. 9]. Ergo vita activa permanet post hanc vitam.

2. *PRÆTEREA, docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est [art. 3]. Sed in futura vita, in qua similes erimus angelis, poterit esse doctrina : sicut et in angelis esse videtur, quorum unus alium « illuminat, purgat et perficit », quod refertur ad « scientiæ assumptionem », ut patet per Dionysium 7 cap. Cæl. Hier. Ergo videtur quod vita activa remanet post hanc vitam.*

3. *PRÆTEREA, illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere. Sed vita activa videtur esse durabilior de se : dicit enim Gregorius, super Ezech. [hom. 5] quod « in vita activa fixi permanere possumus, in contemplativa autem intentamente manere nullo modo valemus. » Ergo multo*

longtemps notre effort d'attention. » La vie active, bien plus que la vie contemplative, semble donc faite pour se prolonger au-delà de cette vie.

CEPENDANT, S. Grégoire a dit : « Avec le siècle présent, la vie active disparaîtra. Mais la vie contemplative commence ici-bas, pour trouver son achèvement dans la patrie céleste. »

CONCLUSION : Nous avons déjà dit que la vie active avait pour fin les actes extérieurs, qui, si on les ordonne au repos de la contemplation, relèvent déjà de la vie contemplative. Or dans la vie future, on ne s'occupera plus d'actes extérieurs et s'il s'en accomplit encore, ce ne sera qu'en vue de la contemplation. C'est la doctrine de S. Augustin : « Là, nous serons en repos et nous verrons, nous verrons et nous aimerons, nous aimerons et nous louerons. » Et auparavant, il avait écrit qu'on « y verra Dieu sans fin, qu'on l'y aimera sans se lasser, qu'on l'y louera sans se

magis vita activa potest manere post hanc vitam quam contemplativa.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech. [hom. 14] : « Cum præsenti sæculo vita aufertur activa : contemplativa autem hic incipitur, ut in cælesti patria perficiatur. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art. 1], activa vita habet finem in exterioribus actibus : qui si referantur ad quietem contemplationis, jam pertinent ad vitam contemplativam. In futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum : et si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Augustinus dicit, in fine de Civ. Dei, « ibi vacabimus, et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus. » Et in eodem libro præmittit quod « ibi Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus. »

fatiguer. Tel sera l'office, le goût, l'exercice de tous. »

SOLUTIONS : 1. Il a été précisé en son lieu que les vertus morales subsisteront, non pas quant à ceux de leurs actes qui ont pour objet les moyens d'atteindre la fin, mais quant aux actes seulement qui portent sur la fin elle-même. Or c'est précisément par ces actes relatifs à la fin qu'elles créent le repos propice à la contemplation. C'est ce repos que S. Augustin, dans le texte cité, appelle *vacatio*, littéralement, exemption. Entendez-le, non pas seulement pour ce qui regarde les agitations extérieures, mais encore pour ce qui regarde le tumulte intérieur des passions.

2. La vie contemplative consiste principalement, avons-nous dit, dans la contemplation de Dieu. Or sur ce terrain un ange n'enseigne pas l'autre. « Les anges eux-mêmes des petits, qui sont pourtant de l'ordre le moins élevé, voient sans cesse la face de Dieu », est-il écrit. Pareille-

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est [qu. 136, art. 1], virtutes morales manebunt, non secundum actus quos habent circa ea quæ sunt ad finem, sed secundum actus quos habent circa finem. Hujusmodi autem actus sunt secundum quod constituunt quietem contemplationis. Quam Augustinus in præmissis verbis significat per « vacationem », quæ est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

AD SECUNDUM dicendum quod vita contemplativa, sicut supra dictum est [q. 180, art. 4], præcipue consistit in contemplatione Dei. Et quantum ad hoc, unus angelus non docet alium, quia, ut dicitur Matth. 18 de « angelis pusillorum » qui sunt inferioris ordinis, quod « semper vident faciem Patris. » Sic et in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, sed « omnes videbimus eum sicuti est », ut habetur 1 Joann. 3. Et hoc

ment, nul homme, dans la vie future, n'en enseignera un autre sur le sujet de Dieu. « Tous, comme il est écrit, nous le verrons tel qu'il est. » C'est ce que nous lisons dans Jérémie : « Nul désormais n'enseignera son prochain ni ne lui dira : Apprends à connaître le Seigneur. Car ils me connaîtront tous, du plus petit au plus grand. »

Mais pour ce qui regarde « la dispensation des divins ministères », un ange en instruit un autre, le purifie, l'illumine, le rend parfait. Et ce faisant, ils exercent en quelque mesure la vie active, cependant que dure le monde présent, en s'appliquant à l'administration des créatures inférieures. C'est le sens de la vision de Jacob. Il voyait les anges gravir une échelle, ce qui relève de la contemplation, et la descendre, ce qui relève de l'action. Mais, écrit S. Grégoire : « Ils ne sortent pas de la vision de Dieu de telle façon qu'ils soient privés des joies de la contemplation intérieure. » C'est pourquoi l'on ne distingue pas pour eux la vie active de la vie contemplative, comme on le

est quod Jerem. 31 dicitur: « Non docebit ultra vir proximum suum, dicens: Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum. »

Sed de his quæ pertinent ad « dispensationem mysteriorum Dei », [I ad Cor. 4, v. 1] unus angelus docet alium, purgando, illuminando et perficiendo. Et secundum hoc, aliquid habent de vita activa quamdiu mundus durat, ex hoc quod administrationi inferioris creaturæ intendunt. Quod significatur per hoc quod Jacob vidit angelos in scala ascendentes, quod pertinet ad contemplationem, et descendentes, quod pertinet ad actionem. Sed, sicut dicit Gregorius, 2 Moral. [cap. 2], « non sic a divina visione foras exeunt ut internæ contemplationis gaudiis priventur. » Et ideo in eis non distinguitur vita activa a contemplativa, sicut in nobis, qui per opera vitæ activæ impedimur a contemplatione.

fait pour nous, que les œuvres actives empêchent de contempler.

Mais la ressemblance avec les anges ne nous est pas promise pour ce qui regarde l'administration des créatures inférieures. Le rang occupé par notre nature ne nous qualifie pas pour cette mission, tandis que les anges sont désignés pour l'accomplir. Ce qui nous est promis, c'est que nous leur serons semblables dans la vision de Dieu.

3. Si, dans l'état présent, la vie active, plus que la vie contemplative, est susceptible de se prolonger, cela ne tient pas à la nature respective de ces deux vies considérées en elles-mêmes. Cela vient de notre infirmité, du poids du corps qui nous fait descendre des hauteurs de la contemplation. Aussi S. Grégoire ajoute-t-il : « Rejeté, par sa faiblesse même, loin de ce domaine de la sublimité, l'esprit retombe sur lui-même. »

Non autem promittitur nobis similitudo angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non competit secundum ordinem naturæ nostræ, sicut competit angelis, sed ad visionem Dei.

AD TERTIUM dicendum quod durabilitas vitæ activæ in statu præsentis excedens durabilitatem vitæ contemplativæ, non provenit ex proprietate utriusque vitæ secundum se considerata, sed ex defectu nostro, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Unde ibidem subdit Gregorius quod « ipsa sua infirmitate ab immensitate tantæ celsitudinis repulsus animus in semetipso relabitur. »

QUESTION 182.

COMPARAISON DE LA VIE ACTIVE
AVEC LA VIE CONTEMPLATIVE.

Il nous reste à comparer la vie active avec la vie contemplative. Nous nous demanderons donc : — 1. Quelle est, des deux, la principale, la plus digne? — 2. Quelle est la plus méritoire? — 3. La vie contemplative est-elle empêchée par la vie active? — 4. Quel ordre y doit-on suivre?

ARTICLE 1.

La vie contemplative est-elle la plus digne?

DIFFICULTÉS : I. Ne serait-ce pas plutôt la vie active? « Ce qui est le fait des meilleurs doit être tenu pour le meilleur », peut-on croire avec Aristote. Mais la vie active est le fait des per-

QUÆSTIO CLXXXII.

DE COMPARATIONE VITÆ ACTIVÆ
AD CONTEMPLATIVAM.

Deinde considerandum est de comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

Circa hoc quærentur quatuor : 1. Quæ sit potior, sive dignior. — 2. Quæ sit majoris meriti. — 3. Utrum vita contemplativa impediatur per activam. — 4. De ordine utriusque.

ARTICULUS I.

Utrum vita activa sit potior quam contemplativa.

[Infr. q. 188, art. 6; pars. 1, q. 57, art. 1; 3 Sent., dist. 35, q. 1, art. 4; lib. 3 Contr. g., cap. 63 et 133; de Verit., q. 11, art. 4; opusc. 17, cap. 7, ad 3]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod vita activa

sonnes les plus considérables, c'est-à-dire des prélats, qui sont constitués en dignité et en puissance. Ce qui justement fait dire à S. Augustin : « Dans l'action, ce qu'il faut aimer, ce n'est ni les honneurs du monde ni la puissance. » Il semble donc bien que la vie active l'emporte en dignité sur la vie contemplative.

2. En toute espèce d'*habitus* et d'actes, le commandement revient au principal. C'est ainsi que l'art militaire commande à la sellerie. Or il appartient à la vie active de gouverner et régir la vie contemplative. « Descends, est-il dit à Moïse, et avertis solennellement le peuple de ne pas franchir les limites fixées pour voir Dieu. » La vie active est donc plus digne que la vie contemplative.

3. En outre, nul ne doit être retiré d'une occupation plus relevée pour être appliqué à une occupation moindre. « Recherchez, dit S. Paul, les dons les meilleurs. » Mais il y a des personnes

sit potior quam contemplativa. « Quod enim est meliorum, videtur esse melius », ut Philosophus dicit in 3 Topic. [cap. 1, in explic. loci 11]. Sed vita activa pertinet ad majores, scilicet ad prælatos, qui sunt in honore et potestate constituti : unde Augustinus dicit 19 de Civ. Dei [cap. 19], quod « in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia. » Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

2. PRÆTEREA, in omnibus habitibus et actibus præcipere pertinet ad potiozem : sicut militaris, tamquam potior, præcipit frænorum factrici. Sed ad vitam activam pertinet disponere et præcipere de contemplativa : ut patet per illud quod dicitur Moysi, Exod. 19 [v. 21] : « Descende, et contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum. » Ergo vita activa est potior quam contemplativa.

3. PRÆTEREA, nullus debet abstrahi a majori ut applicetur minoribus. Apostolus enim dicit, 1 ad

qu'on arrache à la vie contemplative pour les jeter dans la vie active, celles, par exemple, qu'on nomme à quelque prélature. Une fois de plus, la vie active fait donc l'impression d'être plus digne que la vie contemplative.

CEPENDANT, le Seigneur a dit : « Marie a choisi la bonne part, qui ne lui sera pas enlevée. » Or Marie figure la vie contemplative. C'est donc que cette vie l'emporte en dignité sur la vie active.

CONCLUSION : Rien n'empêche qu'une chose soit, en elle-même, de plus haut prix qu'une autre, tout en étant, à tel point de vue particulier, surpassée par cette autre. Tel est le cas de la vie contemplative, dont il faut dire qu'elle est, absolument parlant, supérieure à la vie active. Ce dont Aristote donne huit raisons. 1^o La vie contemplative convient à l'homme suivant ce qu'il y a de plus relevé en lui, qui est l'intelligence, et en

Cor. 12 [v. 31] : « *Æmulamini charismata meliora.* » Sed aliqui abstrahuntur a statu vitæ contemplativæ et occupantur circa vitam activam : ut patet de illis qui transferuntur ad statum prælationis. Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

SED CONTRA est quod Dominus dicit Lucæ 10 [v. 42] : « Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea. » Per Mariam autem significatur vita contemplativa [q. 179, art. 2, arg. sed contra]. Ergo contemplativa vita potior est quam activa.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius quod tamen secundum quid ab alio superatur. Dicendum est ergo quod vita contemplativa simpliciter melior est quam activa. Quod Philosophus in 10 Eth. [cap. 7 et 8], probat octo rationibus. Quarum prima est quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, et respectu pro-

regard de l'objet propre de l'intelligence, à savoir les intelligibles. La vie active, elle, est toute occupée de choses extérieures. Aussi le nom de Rachel, figure de la vie contemplative, s'interprète-t-il : le principe vu, tandis que la vie active est figurée par Lia aux yeux malades, selon S. Grégoire. — 2° La vie contemplative peut durer plus longtemps, quoique non pas dans son degré suprême. C'est un point que nous avons établi. Aussi nous montre-t-on Marie, figure de la vie contemplative, assise, sans en bouger, aux pieds du Seigneur. — 3° Il y a plus de joie dans la vie contemplative que dans la vie active. D'où ce mot de S. Augustin : « Marthe s'agitait, Marie se régalait. » — 4° Dans la vie contemplative, l'homme se suffit davantage à soi-même, ayant, pour s'y livrer, besoin de moins de choses. D'où cette parole : « Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et te troubles en vue de beaucoup de choses. » 5° La vie

priorum obsectorum, scilicet intelligibilium ; vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur visum principium : vita autem activa significatur per Liam, quæ erat lippis oculis, ut Gregorius dicit, 6 Moral. [cap. 18]. Secundo, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum ; sicut supra dictum est [q. 188, art. 8, ad 2. et q. præc. art. 4, ad 3]. Unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes Domini assidue sedens, Luc. 10 [v. 39]. Tertio, quia major est delectatio vitæ contemplativæ quam activæ. Unde Augustinus dicit, in libro de Verbis Dom. [serm. 26, cap. 2], quod « Martha turbabatur, Maria epulabatur. » Quarto, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens : quia paucioribus ad eam indiget. Unde dicitur Luc. 10 [v. 41] : « Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima. » Quinto, quia vita contemplativa magis propter se diligitur : vita

contemplative est davantage aimée pour elle-même, tandis que la vie active est ordonnée à autre chose. « J'ai demandé au Seigneur une seule chose, est-il écrit, et c'est elle que j'entends poursuivre, qui est d'habiter la maison du Seigneur tous les jours de ma vie, pour voir les délices du Seigneur. » — 6° La vie contemplative se présente comme un repos et une tranquillité, selon le mot du *Psaume* : « Donnez-vous du repos et voyez que je suis Dieu. » — 7° La vie contemplative se tient dans la sphère du divin, la vie active dans celle de l'humain. « Au commencement était le Verbe, écrit S. Augustin : Voilà celui que Marie écoutait. Le Verbe s'est fait chair : Voilà celui que Marthe servait. » — 8° La vie contemplative appartient à ce qu'il y a de proprement humain dans l'homme, c'est-à-dire à l'intelligence, tandis que les facultés inférieures, communes à l'homme et à la bête, ont part aux opérations de la vie

autem activa ad aliud ordinatur. Unde in Psal. 26 [v. 4] dicitur : « Unam petii a Domino, hanc requiram : ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, ut videam voluptatem Domini. » Sexto, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete : secundum illud Psal. 45 [v. 11] : « Vacate et videte quoniam ego sum Deus. » Septimo, quia vita contemplativa est secundum divina : vita autem activa est secundum humana. Unde Augustinus dicit, in libro de Verbis Dom. [serm. 27, cap. 2] : « In principio erat Verbum : ecce quod Maria audiebat. Verbum caro factum est : ecce cui Martha ministrabat. » Octavo, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, scilicet secundum intellectum : in operationibus autem vitæ activæ communicant etiam inferiores vires, quæ sunt nobis et brutis communes. Unde in Ps. 35, postquam dictum est [v. 7] : « Homines et jumenta salvabis, Domine », subditur [v. 10] id quod est hominibus speciale : « In lumine tuo vide-

active. D'où le *Psaume*, après avoir dit : « Tu sauveras, Seigneur, les hommes et les bêtes », ajoute ceci, qui est spécial à l'homme : « Et dans ta lumière nous verrons la lumière. »

Mais d'un point de vue particulier et dans un cas donné, à cause des nécessités de la vie présente, il arrive que la vie active doive être préférée. Même Aristote le reconnaît : « Il vaut mieux philosopher que gagner de l'argent; mais pour celui qui est dans le besoin, gagner de l'argent est préférable. » [16]

SOLUTIONS : 1. Les prélats ne sont pas appelés uniquement à exercer la vie active. Ils doivent aussi exceller dans la vie contemplative. C'est ce que dit S. Grégoire : « Que celui qui commande soit au premier rang dans l'action et, plus que tous les autres, absorbé dans la contemplation. » [17]

2. La vie contemplative consiste en une certaine liberté de l'âme. S. Grégoire écrit, en effet : « La

bimus lumen. » Nonam rationem addit Dominus, Luc. 10 [v. 42] cum dicit : « Optimam partem elegit Maria, quæ non auferetur ab ea. » Quod exponens Augustinus in libro de Verbis Dom. [loc. cit.], dicit : « Non tu malam : sed illa meliorem. Audi unde meliorem : quia non auferetur ab ea. A te autem auferetur aliquando onus necessitatis : æterna est dulcedo veritatis. »

Secundum quid tamen, et in casu, est magis eligenda vita activa, propter necessitatem præsentis vitæ. Sicut etiam Philosophus dicit, in 3 Topic. [cap. 2, in explicat. loc. 40], quod « philosophari est melius quam ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti. »

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad prælatos non solum pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa. Unde Gregorius dicit, in Pastoralis [part. 2, cap. 1] : « Sit Rector actione præcipuus, præ cunctis in contemplatione suspensus. »

AD SECUNDUM dicendum quod vita contemplativa

vie contemplative, appliquée, non pas aux choses temporelles, mais aux éternelles, entre dans une certaine liberté d'esprit. » Et Boèce à son tour : « Les âmes humaines deviennent nécessairement plus libres quand elles s'établissent dans la contemplation de l'intelligence divine. » D'où il apparaît que la vie active ne commande pas directement à la vie contemplative. Elle ordonne, bien plutôt, certaines œuvres de vie active en vue de disposer à la vie contemplative, ce qui est la servir bien plutôt que la commander. C'est ce que dit S. Grégoire : « La vie active est nommée un service et la vie contemplative une liberté. »

3. Il arrive en effet que quelqu'un soit arraché à la contemplation en vue de pourvoir à quelque nécessité de la vie présente. Pas à tel point cependant qu'il doive délaisser entièrement la contemplation. Aussi saint Augustin écrit-il : « L'amour de la vérité aspire au saint loisir; les

in quadam animi libertate consistit. Dicit enim Gregorius, super Ezech. [hom. 3], quod « vita contemplativa ad quamdam mentis libertatem transit, temporalia non cogitans, sed æterna. » Et Boetius dicit, in 5 de Consol. [prosa 2] : « Humanas animas liberiores esse necesse est, cum se in mentis divinæ speculatione conservant : minus vero, cum dilabuntur ad corpora. » Unde patet quod vita activa non directe præcipit vitæ contemplativæ : sed, disponendo ad vitam contemplativam, præcipit quædam opera vitæ activæ; in quo magis servit vitæ contemplativæ quam dominetur. Et hoc est quod Gregorius dicit, super Ezech. [loc. cit.] quod « activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur. »

AD TERTIUM dicendum quod ad opera vitæ activæ interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ : non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Augustinus, dicit 19 de Civ. Dei [cap. 19] : « Otium sanctum quærit charitas veritatis :

nécessités de la charité imposent le juste travail, c'est-à-dire celui de la vie active. Si nul ne nous met sur les épaules ce fardeau, il n'y a qu'à vaquer à la recherche et à la contemplation de la vérité. Si on nous l'impose, la charité exige que nous le portions. Mais, même dans ce cas, nous ne devons pas délaisser entièrement la joie de la vérité, si nous ne voulons pas être privés de cette douceur et écrasés par cette nécessité. » D'où il apparaît que lorsque quelqu'un est arraché à la vie contemplative pour être appliqué à la vie active, il ne s'agit pas d'abandonner la contemplation mais d'y joindre l'action.

ARTICLE 2.

*La vie active est-elle plus méritoire
que la vie contemplative ?*

DIFFICULTÉS : I. Il semble que le mérite de la vie active soit supérieur à celui de la vie contemplative. Le mérite s'entend par rapport à la rému-

negotium justum, scilicet vitæ activæ, suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est, propter charitatis necessitatem. Sed nec sic, omnino veritatis delectatio deserenda est : ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. » Et sic patet quod, cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.

ARTICULUS II.

*Utrum vita activa sit majoris meriti quam
contemplativa.*

[3. Sent., dist. 35, q. 1, art. 4, ad 2]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod vita activa sit majoris meriti quam contemplativa. Meritum

nération et celle-ci se doit au travail. « Chacun recevra sa propre rémunération pour son propre travail », est-il écrit. Or la vie active c'est le travail et la vie contemplative le repos. « Qui-conque, dit en effet S. Grégoire, se convertit au Seigneur, doit premièrement se fatiguer au travail et donc accueillir Lia, pour se reposer ensuite, parmi les embrassements de Rachel, dans la contemplation du principe. » Il y a donc plus de mérite dans la vie active que dans la vie contemplative.

2. La vie contemplative appartient déjà en quelque façon à la béatitude future. Aussi à propos de cette parole : « Je veux qu'il demeure ainsi jusqu'à ce que je vienne », S. Augustin écrit-il : « Plus clairement cela veut dire : que l'action parfaite me suive, formée sur le modèle de ma passion ; mais que la contemplation demeure à l'état de commencement jusqu'à ce que je vienne, pour être rendue parfaite lorsque je serai venu. »

enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori : secundum illud 1 ad Cor. 3 [v. 8] : « Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. » Sed vitæ activæ attribuitur labor, contemplativæ vero quies : dicit enim Gregorius, super Ezech. [hom. 14] : « Omnis qui ad Deum convertitur, prius necesse est ut desudet in labore, idest Liam accipiat, ut post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat. » Ergo vita activa est majoris meriti quam contemplativa.

2. PRÆTEREA, vita contemplativa est quædam inchoatio futuræ felicitatis. Unde super illud Joan. ult. [v. 22] : « Sic volo eum manere donec veniam », dicit Augustinus [tract. 124] : « Hoc apertius dici potest : Perfecta me sequatur actio, informata meæ passionis exemplo : inchoata vero contemplatio maneat donec venio, perficienda cum venero. » Et Gregorius dicit, super Ezech. [loc. sup. cit.], quod « contemplativa vita

Et S. Grégoire : « La vie contemplative commence ici-bas pour recevoir son achèvement dans la patrie céleste. » Or cette vie à venir n'est pas destinée à mériter mais à recevoir la rémunération des mérites acquis. Tandis que la vie active appartient à l'ordre du mérite, la vie contemplative a donc plutôt valeur de récompense.

3. Enfin S. Grégoire l'a dit : « Nul sacrifice ne vaut devant Dieu le zèle des âmes. » Mais le zèle des âmes nous engage dans les entreprises de la vie active. La vie active n'est donc pas au-dessous de la vie contemplative pour ce qui regarde le mérite.

CEPENDANT, S. Grégoire est catégorique : « Grands sont les mérites de la vie active, mais plus grands encore sont ceux de la vie contemplative. »

CONCLUSION : La racine du mérite, c'est la charité. Cela a été démontré plus haut. D'autre part, la charité consiste dans l'amour de Dieu et

hic incipitur, ut in cælesti patria perficiatur. » Sed in illa futura vita non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti quam vita activa : sed plus habet de ratione præmii.

3. PRÆTEREA, Gregorius dicit, super Ezech. [colligitur ex 12 hom.] quod « nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum. » Sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia vitæ activæ. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit majoris meriti quam activa.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in 6 Moral. [cap. 18] : « Magna sunt activæ vitæ merita : sed contemplativæ potiora. »

RESPONDEO dicendum quod radix merendi est charitas, ut supra habitum est [1-2, q. ult., art. 4]. Cum autem charitas consistat in dilectione Dei et proximi,

du prochain. Or, comme il résulte des explications que nous avons données en leur place, il y a plus de mérite, à prendre les choses en soi, à aimer Dieu que le prochain. Donc, ce qui ressortit plus directement à l'amour de Dieu est, de par sa nature, plus méritoire que ce qui relève directement de l'amour du prochain pour Dieu. Or la vie contemplative relève directement et immédiatement de l'amour de Dieu. C'est la doctrine de S. Augustin : « L'amour de la vérité, à savoir de cette Vérité divine qui fait la principale occupation de la vie contemplative, aspire au saint loisir, celui de la contemplation. » La vie active, par contre, se rapporte plus directement à l'amour du prochain, puisqu'aussi bien « elle est toute occupée à servir sans trêve », comme il est écrit. Par sa nature même, la vie contemplative est donc de plus grand mérite que la vie active. C'est ce que dit S. Grégoire : « La vie contemplative l'emporte en mérite sur la vie active. Car celle-ci travaille

sicut supra habitum est [2-2, q. 25, art. 1], diligere Deum secundum se est magis meritorium quam diligere proximum, ut ex supradictis patet [2-2, q. 27, art. 8]. Et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei : dicit enim Augustinus, 19 de Civ. Dei [cap. 19], quod otium sanctum, scilicet contemplativæ vitæ, quærit charitas veritatis, scilicet divinæ ; cui potissime vita contemplativa insistit, sicut dictum est [q. præc., art. 4, ad 2]. Vita autem activa ordinatur directius ad dilectionem proximi : quia « satagit circa frequens ministerium », ut dicitur Lucæ 10 [v. 40]. Et ideo ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti quam activa. Et hoc est quod Gregorius, super Ezech. [hom. 3] dicit : « Contemplativa est major merito quam activa : quia hæc in usu præsentis operis laborat, in

aux œuvres de la vie présente, où il est nécessaire d'assister le prochain. Celle-là, par manière de véritable savourement intérieur, goûte déjà le repos à venir, dans la contemplation de Dieu. »

Il peut cependant arriver qu'une personne acquière, dans les œuvres de la vie active, des mérites supérieurs à ceux que telle autre personne acquiert dans celles de la vie contemplative. S'il se trouve, par exemple, que par surabondance d'amour divin et en vue d'accomplir la volonté de Dieu pour sa gloire, elle supporte parfois d'être privée pour un temps de la douceur de la divine contemplation. C'est ce que disait S. Paul : « Je souhaitais d'être anathème loin du Christ pour mes frères. » S. Jean Chrysostome explique : « L'amour du Christ avait à ce point submergé son âme que, cela même qu'il mettait au dessus de tout, c'est-à dire être avec le Christ, il en arrivait, dans la vue de plaire au Christ, à n'en plus faire cas. » [18]

quo scilicet necesse est proximis subvenire; illa vero sapore intimo venturam jam requiem degustat », scilicet in contemplatione Dei.

Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitæ activæ plus mereatur quam alius in operibus vitæ contemplativæ : puta si propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divinæ contemplationis ad tempus separari. Sicut Apostolus dicebat, ad Rom. 9 [v. 3] : « Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis » : quod ¹ exponens Chrysostomus in lib. 1, de Compunct. [cap. 7], dicit : « Ita totam mentem ejus demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret. »

¹ In ms. add. : *ego*

SOLUTIONS : 1. Le travail extérieur contribue à accroître la récompense accidentelle, mais pour ce qui regarde la récompense essentielle, le mérite augmente en proportion principalement de la charité. Or de cette charité, le travail extérieur supporté pour le Christ est un signe, assurément. Mais c'en est un aussi et de beaucoup plus de portée, que de se complaire, après avoir renoncé à tout ce qui intéresse la vie présente, dans le don total de soi-même à la divine contemplation. [19]

2. Entré dans la béatitude finale, l'homme a atteint l'état parfait. Il n'y a plus de place pour le progrès par voie de mérite. S'il en restait, le mérite y serait d'autant plus effectif que la charité y est plus grande. Mais la contemplation de cette vie s'accompagne d'une certaine imperfection : elle demeure susceptible de progrès. Aussi n'exclut-elle pas le mérite. Tout au contraire, elle s'affirme source de mérite comme représentant l'œuvre majeure de la divine charité.

3. Tout ce qu'on offre à Dieu prend la valeur

AD PRIMUM ergo dicendum quod labor exterior operatur ad augmentum præmii accidentalis : sed augmentum meriti respectu præmii essentialis consistit principaliter in charitate. Cujus quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum : sed multo expressius ejus signum est quod aliquis, prætermisiss omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, soli divinæ contemplationi vacare delectetur.

AD SECUNDUM dicendum quod in statu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum : et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum. Si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum, propter charitatem majorem. Sed contemplatio præsentis vitæ cum quadam imperfectione est, et adhuc habet quo proficiat. Et ideo non tollit rationem merendi, sed augmentum meriti facit, propter majus exercitium charitatis divinæ.

AD TERTIUM dicendum quod sacrificium spiritualiter

d'un sacrifice spirituel. Au premier rang des choses que Dieu agréé comme sacrifice, figure ce bien humain par excellence qu'est l'âme elle-même. Or nous devons offrir à Dieu, premièrement notre âme à nous, selon cette parole : « Prends pitié de ton âme en plaisant à Dieu », puis celle des autres, selon cette parole : « Que celui qui entend, dise : Viens. » Et plus intimement nous unissons à Dieu notre âme à nous ou celle des autres, plus notre sacrifice plaît à Dieu. D'où il suit qu'il est plus agréable à Dieu de nous voir appliquer notre âme et celle des autres à la contemplation qu'à l'action. Cette parole : « Nul sacrifice n'est plus agréable à Dieu que le zèle des âmes », ne prétend donc pas mettre le mérite de la vie active au-dessus du mérite de la vie contemplative. Elle signifie simplement qu'il est plus méritoire d'offrir à Dieu son âme et celle des autres que n'importe quels biens extérieurs. [20]

Deo offertur cum aliquid exhibetur ei. Inter omnia autem bona hominis, Deus maxime acceptat bonum humanæ animæ, ut hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidem animam suam, secundum illud Eccli. 30 [v. 24] : « Miserere animæ tuæ, placens Deo »; secundo autem, animas aliorum, secundum illud Apoc. ult. [v. 17] : « Qui audit, dicat : Veni. » Quanto autem homo animam suam vel alterius propinquius Deo conjungit, tanto sacrificium est Deo magis acceptum. Unde magis acceptum est Deo quod aliquis animam suam et aliorum applicet contemplationi, quam actioni. Per hoc ergo quod dicitur quod nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum, non præfertur meritum vitæ activæ merito vitæ contemplativæ : sed ostenditur magis esse meritorium si quis offerat Deo animam suam et aliorum, quam quæcumque alia exteriora dona.

ARTICLE 3.

*La vie contemplative est-elle empêchée
par la vie active.*

DIFFICULTÉS : 1. Il semble bien qu'elle le soit. La vie contemplative requiert une certaine disponibilité de l'esprit. « Rendez-vous libres, est-il écrit, et voyez que je suis Dieu. » Mais la vie active est pleine de soucis, suivant cette parole : « Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et t'agites au sujet d'une quantité de choses. » La vie active empêche donc la vie contemplative.

2. Pour contempler, il faut voir clair, et la vie active y fait obstacle. « Elle a de mauvais yeux et elle est féconde, observe S. Grégoire, c'est-à-dire que, toute livrée à l'action, elle voit moins clair. » Donc la vie active empêche de contempler.

ARTICULUS III.

Utrum vita contemplativa impediatur per vitam activam.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa impediatur per vitam activam. Ad vitam enim contemplativam necessaria est quædam vacatio mentis, secundum illud Ps. 45 [v. 11] : « Vacate et videte, quoniam ego sum Deus. » Sed vita activa habet inquietudinem, secundum illud Lucæ 10 [v. 41] : « Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima. » Ergo vita activa contemplativam impedit.

2. PRÆTEREA, ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis. Sed vita activa impedit visionis claritatem : dicit enim Gregorius, super Ezech. [hom. 14] quod « Lia ¹ lippa est et fœcunda, quia, dum occupatur in opere, minus videt. » Ergo vita activa impedit contemplativam.

¹ In ms., omitt. *Lia*.

3. Les contraires sont incompatibles. Mais l'action et la contemplation représentent des manières de vivre opposées. La vie active s'affaire autour d'une quantité de choses. La vie contemplative s'applique à la contemplation d'un unique objet. Aussi leur distinction va-t-elle jusqu'à l'opposition. Il semble donc bien que la vie contemplative soit entravée par la vie active.

CEPENDANT, S. Grégoire a écrit : « Quiconque veut posséder la citadelle de la contemplation doit s'éprouver au préalable sur le champ de bataille de l'action. »

CONCLUSION : La vie active peut être envisagée sous un double aspect. En tant qu'elle est le goût et la pratique des actions extérieures. Prise en ce sens, il est évident que la vie active empêche la vie contemplative. Il est impossible de s'adonner simultanément à l'activité extérieure et à la contemplation de Dieu.

Mais l'on peut envisager la vie active en tant

3. PRÆTEREA, unum contrariorum impeditur per aliud. Sed vita activa et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem, quia vita activa occupatur circa plurima, vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum : unde et ex opposito dividuntur. Ergo videtur quod vita contemplativa impediatur per activam.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in 6 Moral. [cap. 17] : « Qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent. »

RESPONDEO dicendum quod vita activa potest considerari quantum ad duo. Uno modo quantum ad ipsum studium et exercitium actionum. Et sic manifestum est quod vita activa impedit contemplativam : inquantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, et divinæ contemplationi vacet.

Alio modo potest considerari vita activa quantum ad

qu'elle discipline les passions de l'âme et les soumet à l'ordre de la raison. Prise en ce sens, la vie active représente un secours pour la contemplation, à laquelle fait obstacle le dérèglement des passions de l'âme. C'est ce qui a fait dire à S. Grégoire : « Quiconque veut posséder la citadelle de la contemplation doit s'éprouver au préalable sur le champ de bataille de l'action. Il doit s'assurer qu'il ne cause plus aucun préjudice à son prochain, qu'il supporte patiemment celui que le prochain peut lui causer, que devant l'abondance des biens temporels son âme ne s'abandonne pas à une joie déréglée, que la perte de ces biens ne l'afflige pas sans mesure. Il doit s'assurer aussi que, lorsqu'il rentre en soi-même pour y méditer les choses spirituelles, il ne traîne pas après soi les images des choses corporelles ou, s'il en a traîné, qu'il les discerne et les chasse. » Donc l'exercice de la vie active est profitable à la vie contemplative en ceci qu'il apaise les passions

hoc quod interiores animæ passionēs componit et ordinat. Quantum ad hoc, vita activa adjuvat ad contemplationem, quæ impeditur per inordinationem interiorum passionum. Unde Gregorius dicit, in 6 Mor. [loc. cit.] : « Cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent : ut sollicite sciant si nulla jam mala proximis irrogant, si irrogata a proximis æquanimiter portant, si objectis bonis temporalibus nequaquam mens lætitia solvitur, si subtractis non nimio mœrore sauciat. Aut deinde perpendant si, cum ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt. » Ex hoc ergo exercitium vitæ activæ confert ad contemplativam, quod quietat interiores passionēs, ex quibus phantasmata proveniunt, per quæ contemplatio impeditur.

intérieures d'où proviennent ces imaginations qui empêchent la contemplation.

Ainsi se trouvent éclaircies les objections énoncées plus haut. Elles valent pour ce qui regarde l'application aux œuvres extérieures, mais non pour ce qui regarde ce résultat de la vie active qui est la modération des passions. [21]

ARTICLE 4.

La vie active a-t-elle la priorité sur la vie contemplative?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'elle ne l'ait pas. La vie contemplative relève directement de l'amour de Dieu, et la vie active de celui du prochain. Or l'amour de Dieu précède l'amour du prochain, que nous aimons pour Dieu. C'est donc au bénéfice de la vie contemplative que semble être la priorité.

2. S. Grégoire écrit d'autre part : « Il faut savoir

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA. Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum : non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum.

ARTICULUS IV.

Utrum vita activa sit prior quam contemplativa.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod vita activa non sit prior quam contemplativa. Vita enim contemplativa directe pertinet ad dilectionem Dei, vita autem activa¹ ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi, inquantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur quod etiam vita contemplativa sit prior quam activa.

2. PRÆTEREA, Gregorius dicit, super Ezech. [hom. 14

¹ In ms., additur *vero vel non*.

que, de même que le bon ordre de la vie consiste à tendre de la vie active à la contemplative, il est pareillement utile, d'ordinaire, de revenir de la vie contemplative à l'active. » La priorité de la vie active par rapport à la vie contemplative n'est donc pas absolue.

3. Enfin ce qui est l'affaire de personnes différentes ne semble pas comporter nécessairement d'ordre chronologique. Mais la vie active et la vie contemplative sont l'affaire de personnes différentes. C'est la pensée de S. Grégoire : « Il est arrivé souvent que des personnes qui, étant en repos, se trouvaient capables de contempler Dieu, ont succombé sous le poids des occupations. Souvent aussi, des personnes qui, occupées, vivaient bien, dans le train des affaires humaines, trouvent dans le repos même le glaive qui les tue. » La vie active ne peut donc revendiquer la priorité sur la vie contemplative.

CEPENDANT, nous avons ce mot de S. Gré-

a med.] : « Sciendum est quod, sicut bonus ordo vendi est ut ab activa in contemplativam tendatur, ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur. » Non ergo simpliciter vita activa est prior quam contemplativa.

3. PRÆTEREA, ea quæ diversis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita activa et contemplativa diversis competunt : dicit enim Gregorius in 6 Moral. [cap. 17] : « Sæpe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt : et sæpe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suæ quietis extincti sunt. » Non ergo vita activa prior est quam contemplativa.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit super Ezech. [hom. 3] : « Activa vita prior est tempore quam contemplativa : quia ex bono opere tenditur ad contemplationem. »

goire : « La vie active a une priorité de temps sur la vie contemplative, car c'est à partir des bonnes œuvres qu'on tend à la contemplation. »

CONCLUSION : Le mot de priorité comporte un double sens. Celui, d'abord, de priorité de nature. Dans ce sens, la vie contemplative a la priorité sur la vie active, les objets auxquels elle s'applique étant premiers et meilleurs. Aussi meut-elle et dirige-t-elle la vie active. La raison supérieure, dont c'est la fonction de contempler, se trouve vis-à-vis de la raison inférieure, proposée à l'action, dans le même rapport que l'homme vis-à-vis de la femme, qui doit être gouvernée par lui. Telle est la doctrine de S. Augustin.

Celui, en second lieu, de priorité par rapport à nous, c'est-à-dire dans l'ordre de génération. Dans ce sens, la vie active a la priorité sur la vie contemplative, à laquelle elle nous dispose. C'est un point que nous avons établi plus haut. Dans l'ordre de génération, en effet, la disposition précède la forme, qui n'en possède pas moins sur elle une priorité absolue et de nature.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur esse prius dupliciter. Uno modo secundum suam naturam. Et hoc modo vita contemplativa est prior quam activa, inquantum prioribus et melioribus insistit. Unde et activam vitam movet et dirigit : ratio enim superior, quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quæ deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quæ est per virum regenda, ut Augustinus dicit 12 de Trinitat. [cap. 12].

Alio modo est aliquid prius quoad nos : quod scilicet est prius in via generationis. Et hoc modo vita activa est prior quam contemplativa : quia disponit ad contemplativam, ut ex supradictis patet [q. 181, art. 1, ad 3]. Dispositio enim in via generationis præcedit formam, quæ simpliciter et secundum naturam est prior.

SOLUTIONS : 1. La vie contemplative n'est pas ordonnée à un amour quelconque de Dieu, mais à l'amour parfait. La vie active, en revanche, est requise par l'amour, même élémentaire, du prochain. « Sans la vie contemplative, écrit S. Grégoire, ceux qui ne négligent pas de faire le bien qui est en leur pouvoir, peuvent entrer dans la patrie céleste, tandis qu'ils n'y sauraient entrer s'ils négligent de faire le bien qui est en leur pouvoir, c'est-à-dire sans la vie active. » La vie active précède donc la vie contemplative, comme ce qui est commun à tous précède, dans l'ordre de génération, ce qui est propre aux parfaits.

2. On va de la vie active à la vie contemplative pour ce qui regarde l'ordre de génération. Mais on revient de la vie contemplative à la vie active dans l'ordre de la direction, en vue de soumettre la vie active à la direction de la vie contemplative. En la même manière que l'*habitus* s'acquiert par les actes mais, une fois acquis, devient le principe d'actes plus parfaits, selon la remarque d'Aristote.

AD PRIMUM ergo dicendum quod vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque Dei dilectionem, sed ad perfectam. Sed vita activa est necessaria ad dilectionem proximi qualemcumque. Unde Gregorius dicit [in 3 hom. sup. Ezech.] : « Sine contemplativa vita intrare possunt ad cælestem patriam qui bona quæ possunt, operari non negligunt : sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari quæ possunt. » Ex quo etiam patet quod vita activa præcedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium, præcedit in via generationis id quod est proprium perfectorum.

AD SECUNDUM dicendum quod a vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis : a vita autem contemplativa reditur ad

3. Ceux qui sont enclins à la passion à cause de leur besoin d'activité ont pareillement une aptitude particulière pour la vie active, à raison de leur esprit sans cesse en mouvement. Aussi S. Grégoire écrit-il : « Certaines personnes ont l'esprit si remuant que, s'il arrivait qu'elles fussent désœuvrées, ce serait pour elles la source d'un plus pénible labeur. Les agitations du cœur deviennent chez elles d'autant plus accablantes qu'elles ont davantage le loisir de penser. » D'autres, au contraire, ont l'esprit naturellement simple et tranquille, ce qui les rend aptes à la contemplation. S'il arrivait qu'elles fussent jetées tout entières dans l'action, ce leur serait un préjudice. D'où le mot de S. Grégoire : « Certaines personnes ont l'esprit si peu actif que, jetées dans les occupations extérieures, elles y succombent sur le champ. »

Mais, ajoute-t-il, « on voit souvent l'amour

vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur. Sicut etiam per operationes acquiritur habitus, et per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur in 2 Ethic. [cap. 1, 2 et 4].

AD TERTIUM dicendum quod illi qui sunt proni ad passiones propter earum impetum ad agendum, sunt similiter magis apti ad vitam activam propter spiritus inquietudinem. Unde dicit Gregorius, in 6 Moral. [cap. 17] quod « nonnulli ita inquieti sunt ut, si vacationem laboris habuerint, gravius laborent : quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat. » Quidam vero habent naturaliter animi puritatem et quietem, per quam ad contemplationem sunt apti : qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit, in 6 Moral. [loc. cit.], quod « quorumdam hominum ita otiosæ mentes sunt, si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant. »

Sed, sicut ipse postea subdit, « sæpe et pigras mentes

exciter à l'ouvrage des esprits paresseux et la crainte apaiser dans la contemplation des esprits agités. » D'où il suit que ceux qui sont plus aptes à la vie active peuvent, en exerçant cette vie, se disposer à la vie contemplative et que, d'autre part, ceux qui sont plus aptes à la vie contemplative peuvent néanmoins subir les exercices de la vie active, pour y trouver un surcroît de préparation à la vie contemplative. [22]

amor ad opus excitat; et inquietas in contemplatione timor refrænât. » Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activæ ad contemplationem præparari : et illi nihilominus qui magis sunt ad contemplativam apti, possunt exercitia vitæ activæ subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

QUESTION 183.

DES OFFICES ET ÉTATS EN GÉNÉRAL
PARMI LES HOMMES.

Nous avons à parler maintenant des états et offices parmi les hommes : 1^o des offices et états en général ; 2^o de l'état des parfaits en particulier.

Sur le premier point nous nous demanderons : — 1. Que faut-il pour constituer, parmi les hommes, un état ? — 2. Doit-il y avoir, parmi les hommes, diversité d'états ou d'offices ? — 3. Comment se différencient les offices ? — 4. Comment se différencient les états ?

ARTICLE 1.

L'état fait-il appel à l'idée de condition libre ou serve ?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas. L'état

QUÆSTIO CLXXXIII.

DE OFFICIIS ET STATIBUS HOMINUM
IN GENERALI.

Consequenter considerandum est de diversitate statuum et officiorum humanorum. Et primo considerandum est de officiis et statibus hominum in generali ; secundo, specialiter de statu perfectorum.

Et circa primum quærentur quatuor : 1. Quid faciat in hominibus statum. — 2. Utrum in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia. — 3. De differentia officiorum. — 4. De differentia statuum.

ARTICULUS I.

Utrum status in sui ratione importet conditionem libertatis vel servitutis.

[Infr. art. 4 ; et q. 184, art. 4 ; et q. 186, art. 6 ;
Quodl. 3, art. 17]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod status in

(*status*) évoque l'idée de station (*stando*). Et celle-ci, à son tour, implique l'idée de position droite (*rectitudo*). « Fils de l'homme, est-il écrit, tiens-toi (*sta*), sur tes pieds. » Et S. Grégoire : « Ceux qui se laissent aller à des paroles nuisibles déchoient de tout état de rectitude. » Or l'homme acquiert la rectitude spirituelle en soumettant à Dieu sa volonté. Aussi sur ce mot du *Psaume* : « La louange sied aux hommes droits », la Glose porte-t-elle : « Ceux-là sont droits qui gouvernent leur cœur selon la volonté de Dieu. » Il semble donc que la seule obéissance aux commandements de Dieu suffise à faire un état.

2. Qui dit état dit, semble-t-il, immobilité. « Soyez stables, est-il écrit, et immobiles. » D'où le mot de S. Grégoire : « C'est une pierre carrée, stable sur toutes ses faces, que celui qui, ne changeant pas, ne risque pas de choir. » Mais la vertu a ce caractère de faire agir de façon

sui ratione non importet conditionem libertatis vel servitutis. Status enim a stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis; unde dicitur Ezech. 2 [v. 1] : « Fili hominis, sta super pedes tuos », et Gregorius dicit, in 7 Moral. [cap. 17] : « Ab omni statu rectitudinis depereunt qui per noxia verba dilabuntur. » Sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quod subjicit suam voluntatem Deo : unde super illud Ps. 32 [v. 1] : « Rectos decet collaudatio », dicit Gloss. [ordin. Aug.] : « Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei. » Ergo videtur quod sola obedientia divinorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

2. PRÆTEREA, nomen status immobilitatem importare videtur, secundum illud 1 ad Cor. 15 [v. 58] : « Stabiles estote, et immobiles. » Unde Gregorius dicit, super Ezech. [homil. 21] : « Lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habet, qui casum in aliqua permutatione non habet. » Sed virtus est quæ facit immobiliter operari, ut dicitur in 2 Ethicor. [cap. 1, 2].

immuable, selon la définition même qu'en donne Aristote. Il semble donc qu'il suffise d'exercer la vertu pour acquérir un état.

3. L'état évoque l'idée d'élévation. Celui qui se tient debout (*stat*), se dresse en hauteur. Or la diversité des offices fait que telle personne est plus élevée que telle autre. Pareillement, les grades et les ordres divers valent à leurs bénéficiaires des situations diversement élevées. La seule différence de grade, d'ordre ou d'office suffit donc à créer une diversité d'états.

CEPENDANT, nous lisons dans les *Décrets* : « S'il arrive qu'ils soient saisis d'une affaire capitale ou d'une question d'état, ils doivent agir par eux-mêmes et non par des enquêteurs. » Et par question d'état, le droit entend une question relative à la liberté ou à la servitude. Il n'y aurait donc à pouvoir modifier l'état d'un homme que ce qui intéresse la liberté ou la servitude.

CONCLUSION : L'état (*status*), au sens propre,

Ergo videtur quod ex omni operatione virtuosa aliquis statum nanciscatur.

3. PRÆTEREA, nomen status videtur ad quamdam altitudinem pertinere : nam ex hoc aliquis stat quod in altum erigitur. Sed per diversa officia aliquis fit altior altero. Similiter etiam per gradus vel ordines diversos, diversimode homines in quadam altitudine constituuntur. Ergo sola diversitas graduum vel ordinum vel officiorum sufficit ad diversificandum statum.

SED CONTRA est quod in Decretis 2, q. 6 [cap. 40] dicitur : « Si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit, non per exploratores, sed per seipsos est agendum » : ubi causa status appellatur pertinens ad libertatem vel servitutem. Ergo videtur quod non variet statum hominis nisi id quod pertinet ad libertatem vel servitutem.

RESPONDEO dicendum quod status, proprie loquen-

c'est une position particulière. Non pas quelconque, mais conforme à la nature de l'homme et avec une certaine stabilité. Or il est naturel à l'homme d'avoir la tête en haut, les pieds sur le sol et les membres intermédiaires chacun à sa place normale. Ce qui ne se vérifie pas chez l'homme couché, assis ou accroupi, mais chez l'homme debout. L'on ne dit pas davantage qu'il se tient debout, s'il marche, mais s'il est en repos. Dans le domaine, pareillement, des actions humaines, l'on dit d'une affaire quelconque qu'elle est stabilisée (*aliquem statum habere*), lorsqu'elle a trouvé le règlement qu'elle comportait et qu'elle n'évolue plus.

D'où il suit que ce qu'il y a de facilement variable et d'extérieur dans les choses qui les concernent ne saurait, parmi les hommes, constituer un état. La richesse ou la pauvreté, par exemple, n'y suffisent pas. Ni non plus le fait d'être élevé en dignité ou d'être de basse condition. C'est ce

do, significat quamdam positionis differentiam secundum quam aliquid disponitur secundum modum suæ naturæ, cum quadam immobilitate. Est enim naturale homini ut caput ejus in superiora tendat, et pedes in terra firmentur, et cætera membra media convenienti ordine disponantur : quod quidem non accidit si homo jaceat vel sedeat vel accumbat, sed solum quando erectus stat. Nec rursus stare dicitur si moveatur : sed quando quiescit. Et inde est quod etiam in ipsis humanis actionibus dicitur negotium aliquem statum habere secundum ordinem propriæ dispositionis, cum quadam immobilitate seu quiete. Unde et circa homines, ea quæ de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum, puta quod aliquis sit dives vel pauper, in dignitate constitutus vel plebejus, vel si quid aliud est hujusmodi : unde et in Jure Civili [lib. Cassius et seq. ff. de Senatorib.] dicitur quod ei qui a senatu amovetur, magis dignitas quam status aufertur. Sed

qui explique que, pour le droit civil, l'exclusion du Sénat ne représente pas la perte d'un état mais d'une dignité. Il semble donc que cela seul intéresse l'état d'un homme qui regarde l'obligation de la personne même, suivant qu'elle est maîtresse d'elle-même ou qu'elle dépend d'autrui. Encore faut-il que ce soit à titre permanent et non pas pour quelque raison futile ou passagère. C'est dire qu'il s'agit de liberté ou de servitude. La notion d'état est donc corrélatrice à celles de liberté ou de servitude, soit dans l'ordre spirituel soit dans l'ordre civil [23]

SOLUTIONS : I. La position droite (*rectitudo*) n'appartient pas par elle-même au concept d'état. Ce n'est qu'en tant qu'elle est connaturelle à l'homme et qu'on y joint l'idée de repos. Chez les autres animaux, l'attitude droite n'est donc pas requise pour qu'on puisse dire qu'ils se tiennent debout (*stare*). Et l'on ne dit pas des hommes qu'ils se tiennent debout (*stare*), du seul fait qu'ils sont dressés sur leurs pieds (*erecti*). Il faut encore qu'ils soient en repos.

solum id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personæ hominis : prout scilicet aliquis est sui juris vel alieni, et hoc non ex aliqua causa levi vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente. Et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel servitutis. Unde status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem, sive in spiritualibus sive in civilibus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod rectitudo, inquantum hujusmodi, non pertinet ad rationem status : sed solum inquantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo ad hoc quod stare dicantur. Nec etiam homines stare dicuntur, quantumcumque sint recti, nisi quiescant.

2. L'immobilité ne fait pas l'état à elle toute seule. L'homme assis ou couché est immobile; on ne dit pas pour autant qu'il se tient debout (*stare*).

3. L'office se rapporte à l'acte. Le grade évoque l'idée de supériorité et d'infériorité. L'état requiert l'immobilité dans la condition de la personne.

ARTICLE 2.

Doit-il y avoir dans l'Eglise diversité d'offices ou d'états?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'il ne doive pas y avoir dans l'Eglise diversité d'offices ou d'états. La diversité répugne à l'unité. Or les fidèles du Christ sont appelés à l'unité, selon cette parole : « Qu'ils soient un en nous, comme nous-mêmes nous sommes un. » Il ne doit donc pas y avoir dans l'Eglise diversité d'office ou d'états.

AD SECUNDUM dicendum quod immobilitas non sufficit ad rationem status. Nam etiam sedens et jacens quiescunt : qui tamen non dicuntur stare.

AD TERTIUM dicendum quod officium dicitur per comparisonem ad actum; gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis ¹ et inferioritatis; sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ.

ARTICULUS II.

Utrum in ecclesia debeat esse diversitas officiorum seu statuum.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in Ecclesia non debeat esse diversitas officiorum vel statuum. Diversitas enim unitati repugnat. Sed fideles Christi ad unitatem vocantur : secundum illud Joan. 17

¹ In ms. : *supportantis*.

2. La nature n'emploie pas plusieurs choses là où il suffit d'une. Mais il y a beaucoup plus d'ordre encore dans les œuvres de la grâce que dans celles de la nature. Ce serait donc bien mieux si tout ce qui regarde les opérations de la grâce se trouvait remis à l'administration des mêmes personnes, de telle manière qu'il n'y ait pas dans l'Eglise diversité d'offices et d'états.

3. Le bien de l'Eglise semble consister avant tout dans la paix, selon le mot du *Psaume* : « Qui a placé la paix à tes frontières. » Et S. Paul : « Possédez la paix et le Dieu de la paix sera avec vous. » Mais la diversité fait obstacle à la paix, qui naît, semble-t-il, de la ressemblance. « Tout animal, est-il écrit, aime son semblable. » Et Aristote déclare qu'une minime différence suffit à créer le dissentiment dans la cité. Donc, semble-t-il, il n'est pas opportun qu'il y ait dans l'Eglise diversité d'états et d'offices.

[v. 21, 22] : « Ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus. » Ergo in Ecclesia non debet esse diversitas officiorum vel statuum.

2. PRÆTEREA, natura non facit per multa, quod potest per unum facere. Sed operatio gratiæ est multo ordinatior quam operatio naturæ. Ergo convenientius esset quod ea quæ pertinent ad actus gratiæ, per eosdem homines administrarentur, ita ut non esset in Ecclesia diversitas officiorum et statuum.

3. PRÆTEREA, bonum Ecclesiæ maxime videtur in pace consistere : secundum illud Ps. 147 [v. 3] : « Qui posuit fines tuos pacem. » Et 2 ad Cor. ult. dicitur [v. 11] : « Pacem habete : et Deus pacis erit vobiscum. » Sed diversitas est impeditiva pacis, quam similitudo causare videtur : secundum illud Eccli. 13 [v. 19] « Omne animal diligit simile sibi. » Et Philosophus dicit, in 5 Politic. [cap. 4], quod modica differentia facit in civitate dissidium. Ergo videtur quod non oporteat in Ecclesia esse diversitatem statuum et officiorum.

CEPENDANT, il est écrit à la louange de l'Eglise : « Elle est vêtue de variété. » Sur quoi la Glose porte : « La reine, c'est-à-dire l'Eglise, est parée de la doctrine des apôtres, de la confession des martyrs, de la pureté des vierges, du deuil des pénitents. »

CONCLUSION : La diversité des états et des offices dans l'Eglise est requise pour trois choses. D'abord, pour la perfection de l'Eglise elle-même. Dans l'ordre naturel nous voyons la perfection, qui en Dieu est simple et unique, se réaliser chez les créatures sous des formes diverses et multiples. Il en va de même pour la plénitude de la grâce, qui se trouve concentrée chez le Christ comme dans la tête. Elle se répand dans ses membres sous des formes diverses, pour que le corps de l'Eglise soit parfait. C'est la doctrine de S. Paul : « Il a établi lui-même certains comme apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres en qualité d'évangé-

SED CONTRA est quod in Ps. 44 [v. 10] in laudem Ecclesiæ dicitur quod « est circumamicta varietate » : ubi dicit Glossa quod « doctrina Apostolorum, et confessione Martyrum, et puritate Virginum, et lamento Pœnitentium, ornatur Regina (idest Ecclesia). »

RESPONDEO dicendum quod diversitas statuum et officiorum in Ecclesia ad tria pertinet. Primo quidem, ad perfectionem ipsius Ecclesiæ. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quæ in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potuit nisi difformiter et multipliciter; ita etiam plenitudo gratiæ, quæ in Christo sicut in capite adunatur, ad membra ejus diversimode redundat, ad hoc quod corpus Ecclesiæ sit perfectum. Et hoc est quod Apostolus dicit, ad Ephes. 4 [v. 11, 12] : « Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores et Doctores, ad consummationem sanctorum. »

listes, d'autres en qualité de pasteurs et de docteurs, pour conduire les Saints à la perfection. »

Elle est requise ensuite pour l'accomplissement des actions nécessaires à l'Eglise. Il faut, en effet, qu'à des actions diverses soient proposées des personnes différentes, si l'on veut que tout se fasse commodément et sans confusion. C'est la pensée de S. Paul : « Ainsi que dans notre corps, qui est un, nous avons plusieurs membres et que tous les membres ne font pas la même chose, nous ne faisons à nous tous qu'un seul corps dans le Christ. » Enfin cette diversité intéresse la dignité et beauté de l'Eglise, qui consiste en un certain ordre. C'est ce que signifie cette parole : « Devant la sagesse de Salomon, devant les logements destinés à ses serviteurs et l'organisation en ordres distincts des gens qui le servaient, la reine de Saba était éperdue d'admiration. » Et S. Paul de son côté : « Dans une grande maison, on ne trouve pas seulement des objets d'or et d'argent, mais de bois et d'argile. » [24]

Secundo autem pertinet ad necessitatem actionum quæ sunt in Ecclesia necessariae. Oportet autem ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quod expeditius et sine confusione omnia peragantur. Et hoc est quod Apostolus dicit, ad Rom. 12 [v. 4, 5] : « Sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent : ita multi unum corpus sumus in Christo. »

Tertio hoc pertinet ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit. Unde dicitur, 3 Reg. 10. [v. 4, 5], quod « videns Regina Saba omnem sapientiam Salomonis, et habitacula servorum et ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum. » Unde et Apostolus dicit, 2 ad Timoth. 2 [v. 20] quod « in magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia. »

SOLUTIONS : 1. La diversité des états et des offices n'empêche pas l'unité de l'Eglise. Cette unité, en effet, résulte de l'unité de la foi, de la charité, du service mutuel. S. Paul a dit : « C'est sous son influence (celle du Christ) que tout le corps est assemblé, à savoir par la foi, et unifié, à savoir par la charité, grâce aux divers organes de service, c'est-à-dire par le service mutuel. »

2. La nature n'emploie pas plusieurs choses là où il suffit d'une. Mais elle ne se restreint pas davantage à une seule chose là où il en faut plusieurs. « Si tout le corps était œil, écrit S. Paul, où serait l'oreille? » C'est pourquoi il fallait que dans l'Eglise, corps du Christ, les membres fussent différenciés suivant la diversité des offices, états et grades.

3. Dans le corps physique, les membres, qui sont divers, sont contenus dans l'unité par l'action de l'esprit, qui est le principe de la vie. Dans le corps de l'Eglise, pareillement, la paix entre les divers membres se conserve par la vertu du Saint Esprit, dont S. Jean nous dit qu'il vivifie le corps

AD PRIMUM ergo dicendum quod diversitas statuum et officiorum non impedit Ecclesiæ unitatem, quæ perficitur per unitatem fidei, et charitatis et mutuæ subministrationis : secundum illud Apostoli, ad Ephes. 4 [v. 16] : « Ex quo totum corpus est compactum », scilicet per fidem « et connexum », scilicet per charitatem, « per omnem juncturam subministrationis », dum scilicet unus alii servit.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut natura non facit per multa quod potest facere per unum, ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur : secundum illud Apostoli, 1 ad Cor. 12 [v. 17] : « Si totum corpus oculus, ubi auditus? » Unde et in Ecclesia, quæ est corpus Christi, ad Eph. 1 [v. 23] oportuit membra diversificari secundum diversa officia, status et gradus.

AD TERTIUM dicendum quod sicut in corpore natu-

de l'Eglise. D'où le mot de S. Paul : « Attentifs à conserver l'unité de l'Esprit par le lien de la paix. » Celui qui cherche son bien propre s'exclut de cette unité de l'Esprit, de même que, dans la cité terrestre, la paix disparaît lorsque les citoyens cherchent leur intérêt particulier. Autrement, la distinction des offices et des états est plutôt favorable au maintien de la paix tant de l'esprit que de la cité. Elle rend possible, en effet, la participation d'un plus grand nombre de personnes aux actes publics. C'est ce qui fait dire à S. Paul : « Dieu a disposé toutes choses pour qu'il n'y ait pas de schismes dans l'Eglise et que les membres, au contraire, soient remplis de sollicitude mutuelle. » [25]

rali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis, quo abscedente, membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiæ conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritus Sancti, qui corpus Ecclesiæ vivificat, ut habetur Joan. 6 [v. 64]. Unde Apostolus dicit, ad Ephes. 4 [v. 3] : « Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. » Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus dum quærit quæ sibi sunt propria : sicut etiam in civitate terrena pax tollitur ex hoc quod cives singuli quæ sua sunt quærent. Alioquin, per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quam in civitate terrena magis pax conservatur : inquantum per hæc plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde et Apostolus dicit, 1 ad Cor. 12 [v. 24, 25], quod « Deus sic temperavit ut non sit schisma in corpore, sed pro invicem sollicita sint membra. »

ARTICLE 3.

Les offices se distinguent-ils par leurs actes?

DIFFICULTÉS : Il ne semble pas que la diversité des offices se doive prendre de la diversité de leurs actes. En effet, la diversité des actes humains est infinie et l'infini ne se prête point à des distinctions précises. La diversité des actes humains ne saurait donc servir à distinguer les offices.

2. Nous avons dit plus haut que la vie active et la vie contemplative se distinguent par leurs actes. Mais la distinction des offices est autre, semble-t-il, que celle des vies. Les offices ne se distinguent donc pas par leurs actes.

3. Il semble que les ordres ecclésiastiques, les états et les grades se distinguent par leurs actes. Si donc les actes spécifient pareillement les offices,

ARTICULUS III.

Utrum officia distinguantur per actus.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitæ diversitates humanorum actuum, tam in spiritualibus quam in temporalibus. Sed infinitorum non potest esse certa distinctio. Ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

2. PRÆTEREA, vita activa et contemplativa secundum actus distinguuntur, ut dictum est [q. 179, art. 1]. Sed alia videtur esse distinctio officiorum a distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

3. PRÆTEREA, ordines etiam ecclesiastici et status et gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quod eadem sit distinctio officiorum, graduum et statuum. Hoc autem est falsum : quia diversimode in suas partes dividuntur. Non ergo videtur quod officia distinguantur per actus.

la distinction des offices, grades et états, devient identique. Ce qui n'est pas. Il faut donc que les offices ne se distinguent pas par leurs actes.

CEPENDANT, S. Isidore a écrit : « Office vient de *efficiendo*. *Officium* vaut *efficium*, avec changement d'o en e par euphonie. » Mais l'efficiencia (*efficiendo*) appartient à l'action. Donc les offices se distinguent par leurs actes.

CONCLUSION : Nous avons dit que la diversité qui s'observe parmi les membres de l'Eglise est ordonnée à trois choses, à la perfection, à l'action et à la beauté. En fonction de cette triple fin, on peut donc reconnaître parmi les fidèles une triple diversité. La première est relative à la perfection. C'est celle des états, qui fait que certains sont plus parfaits que d'autres. La seconde est relative à l'action. C'est celle des offices. On considère, en effet, comme exerçant des offices différents ceux qui sont préposés à des actions différentes. La

SED CONTRA est quod dicit Isidorus in lib. 6 Etymol. [cap. 18. in princ.], quod « officium ab efficiendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis una mutata littera. » Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art. præc.], diversitas in membris Ecclesiæ ad tria ordinatur : scilicet ad perfectionem, actionem et decorem. Et secundum hæc tria, triplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest. Una quidem, per respectum ad perfectionem. Et secundum hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia vero distinctio accipitur per respectum ad actionem. Et hæc est distinctio officiorum : dicuntur enim in diversis officiis esse qui sunt ad diversas actiones deputati. Alia autem, per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticæ. Et secundum hoc accipitur differentia graduum : prout scilicet, etiam in eodem statu vel officio, unus est alio superior. Unde et in Ps. 47 [v. 4], dicitur, secundum

troisième intéresse la beauté de l'Eglise. C'est celle des grades, suivant laquelle, dans le même état ou dans le même office, se rencontrent des supérieurs et des inférieurs. D'où ce mot du Psaume, d'après une variante : « Dans ses grades (de Sion), Dieu sera connu. »

SOLUTIONS : 1. La diversité matérielle des actes humains est infinie, effectivement. Mais ce n'est pas elle qui distingue les offices. C'est leur distinction formelle ou spécifique, qui est limitée.

2. Le mot *vie* est un terme absolu. Aussi les actes dont la diversité fait la diversité des genres de vie, sont-ils ceux qui conviennent à l'homme considéré en lui-même. L'efficiencie, au contraire, d'où l'on a formé le mot d'*office*, évoque une action qui tend à un terme distinct de l'agent. C'est une juste remarque d'Aristote. Le mot d'*office* est donc un terme relatif et les offices se distinguent par des actes relatifs à autrui. Le docteur, par

aliam litteram [70. Interpr.] : « *Deus in gradibus ejus cognoscetur.* »

AD PRIMUM ergo dicendum quod materialis diversitas humanorum actuum est infinita. Et secundum hanc non distinguuntur officia; sed secundum formalem diversitatem, quæ accipitur secundum diversas species actuum; secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

AD SECUNDUM dicendum quod *vita* dicitur absolute; et ideo diversitas *uitarum* accipitur secundum diversos actus qui conveniunt homini secundum seipsum : sed efficiencia, a qua sumitur nomen « officii, » ut dictum est [in arg. sed cont.], importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in 9 Metaphys. [tex. 16]. Et ideo officia distinguuntur proprie secundum actus qui referuntur ad alios : sicut dicitur doctor habere officium, vel judex, et sic de aliis. Et ideo Isidorus dicit [loc. sup. cit.] quod officium est, « ut quisque illa agat quæ

exemple, ou le juge sont considérés comme exerçant un office. Et S. Isidore écrit : « L'office consiste à faire ce qui ne nuit à personne mais est utile à tout le monde. » [26]

3. Nous avons dit que la distinction des états, offices et grades, se prend de points de vue différents. Mais il peut arriver que, dans un cas donné, ils apparaissent à la fois. Par sa députation à un acte relevé, il arrive qu'un homme acquière tout ensemble un office et un grade. Et s'il s'agit d'un acte encore plus relevé, il peut se faire qu'il acquière en outre un état de perfection. C'est le cas de l'évêque. Quant aux ordres ecclésiastiques, ils se distinguent spécialement en fonction des divins offices. « Des offices, écrit S. Isidore, il en existe de bien des sortes; mais la principale est celle des offices relatifs aux choses sacrées et divines. » [27]

nulli officiant », idest noceant, « sed prosint omnibus. »

AD TERTIUM dicendum quod diversitas statuum, officiorum et graduum secundum diversa sumitur, ut dictum est in corpore. Contingit tamen quod ista tria in eodem concurrant : puta, cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiorem, simul ex hoc habet et officium et gradum; et ulterius quemdam perfectionis statum, propter actus sublimitatem, sicut patet de Episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum divina officia : dicit enim Isidorus lib. 6 Etymol. [loc. sup. cit.] : « Officiorum plurima sunt genera : sed præcipuum illud est quod in sacris divinisque rebus habetur. »

ARTICLE 4.

La distinction entre commençants, progressants et parfaits fait-elle une différence d'états ?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas. « Diverses sont les espèces et leurs différences lorsqu'il s'agit de réalités différentes. » Mais le commencement, le progrès et la perfection représentent les différents degrés de la charité. C'est un point que nous avons expliqué au Traité de la charité. Ils ne sauraient donc servir à différencier les états.

2. L'état, avons-nous dit, regarde la condition de la personne même, qui est servile ou libre. A quoi ne semble aucunement se rapporter cette distinction de commençants, progressants et parfaits, qui ne peut donc servir à différencier les états.

ARTICULUS IV.

Utrum differentia statuum attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos.

[Supr. q. 24, art. 7, et Ps. 24, et Isa. 44]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos. « Diversorum enim generum diversæ sunt species et differentiæ. » Sed secundum hanc differentiam inchoationis, profectus et perfectionis dividuntur gradus charitatis : ut supra habitum est [q. 24, art. 9], cum de charitate ageretur. Ergo videtur quod secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

2. PRÆTEREA, status, sicut dictum est [art. 1, huj. q.], respicit conditionem servitutis vel libertatis. Ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium et perfectorum; ergo inconvenienter status per ista dividitur.

3. Entre les commençants, progressants et parfaits, ce n'est jamais qu'une question de plus ou de moins, et donc de grade. Mais autre est la division des grades, autre celle des états. Il n'y a donc pas lieu de distinguer ainsi les états.

CEPENDANT, S. Grégoire a écrit : « Triple est la manière d'être des convertis suivant qu'ils sont au début, au milieu ou au terme. » Et ailleurs : « Les débuts dans la vertu sont une chose, le progrès en est une autre et la perfection une autre. »

CONCLUSION : Nous avons dit que l'état s'entend par rapport à la liberté et à la servitude. Or dans l'ordre spirituel, il existe une double liberté et une double servitude. Il y a une servitude du péché et une servitude de la justice. Pareillement, il y a une liberté à l'égard du péché, et il y a une liberté vis-à-vis de la justice. « Lorsque vous étiez esclaves du péché, écrit S. Paul, vous étiez libres vis-à-vis de la justice. Maintenant que vous êtes libérés du péché, vous êtes devenus pour Dieu

3. PRÆTEREA, incipientes, proficientes et perfecti distingui videntur secundum magis et minus : quod videtur magis pertinere ad rationem gradus. Sed alia est divisio graduum et statuum, ut supra dictum est [art. 2 et 3 præc.]. Non ergo convenienter dividitur status secundum incipientes, proficientes et perfectos.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in Moral., lib. 24 [cap. 7] : « Tres sunt modi conversorum : inchoatio, medietas atque perfectio. » Et super Ezech. [hom. 15] dicit quod « aliud sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [art. 1, huj. q.], status libertatem respicit, vel servitutem. Invenitur autem in rebus spiritualibus duplex servitus, et duplex libertas. Una quidem est servitus peccati; alia vero est servitus justitiæ. Similiter etiam est duplex libertas, una quidem a peccato, alia vero a

des serviteurs. » Il y a service du péché ou de la justice, toutes les fois qu'une personne se trouve portée au mal par l'habitude du péché ou inclinée au bien par la vertu de justice. En retour, il y a liberté à l'endroit du péché lorsqu'une personne n'est pas dominée par l'inclination au péché et liberté à l'égard de la justice lorsque l'amour de la justice ne la retient plus de pécher. Il y a toutefois entre l'un et l'autre cas cette différence que l'homme est incliné à la justice par la raison naturelle, tandis que le péché est contre la raison naturelle. D'où il suit que la liberté à l'égard du péché, à laquelle se trouve joint le service de la justice, est la vraie liberté. Par l'une et l'autre, l'homme tend au bien conforme à sa nature. La vraie servitude, pareillement, c'est la servitude du péché, accompagnée de la liberté à l'endroit de la justice, qui entrave l'homme dans la poursuite du bien qui lui est propre.

Or, dans ce service de la justice ou du péché

justitia ; ut patet per Apostolum, qui dicit, ad Rom. 6 [v. 20, 22] : « Cum servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ : nunc autem liberati a peccato, servi estis facti Deo. » Est autem servitus peccati vel justitiæ, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu justitiæ ad bonum. Similiter etiam libertas a peccato est, cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur : libertas autem a justitia est, cum aliquis propter amorem justitiæ non retardatur a malo. Verumtamen, quia homo secundum naturalem rationem ad justitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quod libertas a peccato sit vera libertas, quæ conjungitur servituti justitiæ : quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi. Et similiter vera servitus est servitus peccati, cui conjungitur libertas a justitia : quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi. Hoc autem quod homo efficiatur servus justitiæ

l'homme s'engage *par sa propre manière d'agir*. « A l'égard de celui à qui vous vous êtes livrés comme serviteurs pour lui obéir, vous êtes effectivement des serviteurs, écrit S. Paul, que ce soit du péché pour la mort ou de l'obéissance pour la justice. » Mais *dans toute entreprise humaine*, l'on est fondé à distinguer le commencement, le milieu et la fin. Donc dans l'état de servitude et de liberté spirituelles aussi nous distinguerons : le commencement, auquel appartient l'état des commençants, le milieu, auquel appartient l'état des progressants et le terme, auquel appartient l'état des parfaits.

SOLUTIONS : 1. L'affranchissement du péché se réalise par la charité, dont S. Paul dit qu'elle « est répandue dans nos cœurs par le Saint Esprit. » D'où cette autre parole de l'Apôtre : « Où est l'Esprit du Seigneur se trouve la liberté. » C'est pourquoi la division des états relatifs à la

vel peccati, contingit per humanum studium : sicut Apostolus ibidem dicit [v. 16] : « Cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi ejus estis cui obedistis : sive peccati, ad mortem ; sive obeditionis, ad justitiam. » In omni autem humano studio est accipere principium, medium et terminum. Et ideo consequens est quod status spiritualis servitutis et libertatis secundum tria distinguantur : scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium ; et medium, ad quod pertinet status proficientium ; et terminum, ad quem pertinet status perfectorum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod libertas a peccato fit per charitatem, quæ « diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum », ut dicitur ad Rom. 5 [v. 5] ; et inde est quod dicitur 2 ad Cor. 3 [v. 17] : « Ubi spiritus Domini, ibi libertas. » Et ideo eadem est divisio charitatis et statuum pertinentium ad spirituales libertatem.

liberté spirituelle est la même que celle de la charité.

2. Ces commençants, progressants et parfaits, par rapport auxquels se différencient les états, ne le sont point relativement à une entreprise quelconque. Il s'agit de la poursuite des choses qui intéressent la liberté et la servitude spirituelles, ainsi que nous l'avons spécifié.

3. Rien ne s'oppose à ce que grade et état puissent apparaître à la fois. Nous l'avons fait observer plus haut. Dans les choses de ce monde aussi, nous voyons que l'homme libre diffère du serf, non seulement par l'état, mais par le grade.

AD SECUNDUM dicendum quod incipientes, proficientes et perfecti, secundum quod per hoc status diversi distinguntur, dicuntur homines non secundum quodcumque studium : sed secundum studium eorum quæ pertinent ad spiritualem libertatem vel servitutem, ut dictum est [in corp. art. et art. 1, huj. q.]

AD TERTIUM dicendum quod nihil prohibet in idem concurrere gradum et statum. Nam et in rebus mundanis illi qui sunt liberi non solum sunt alterius status quam servi, sed etiam sunt altioris gradus.

QUESTION 184.

DE L'ÉTAT DE PERFECTION EN GÉNÉRAL.

Nous avons maintenant à parler des choses qui regardent l'état de perfection, auquel sont ordonnés les autres états. L'étude des Offices, pour ceux d'entre eux qui sont relatifs aux ministères sacrés, appartient au Traité de l'Ordre et à la Troisième Partie de cet ouvrage, et, pour ceux d'entre eux qui se rapportent à d'autres actes, est l'affaire des Juristes.

Touchant l'état des parfaits, trois questions se posent, qui ont trait : 1^o à l'état de perfection en général ; 2^o à l'état épiscopal de perfection ; 3^o à l'état religieux de perfection.

Nous nous demanderons relativement à l'état de perfection en général : — 1. La perfection se prend-elle de la charité? — 2. La perfection est-

QUÆSTIO CLXXXIV.

DE STATU PERFECTORUM.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii ordinantur status. ¹ Nam consideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legis positores; quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur. Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit : primo quidem, de statu perfectionis in communi; secundo, de his quæ pertinent ad perfectionem episcoporum; tertio, de his quæ pertinent ad perfectionem religiosorum.

Circa primum quærentur octo : 1. Utrum perfectio attendatur secundum caritatem. — 2. Utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita. — 3. Utrum perfectio

¹ In ms. : *actus*.

elle possible en cette vie? — 3. La perfection de cette vie consiste-t-elle principalement dans les conseils ou dans les préceptes? — 4. Quiconque est parfait se trouve-t-il dans l'état de perfection? — 5. Les prélats et les religieux sont-ils spécialement dans l'état de perfection? — 6. Tous les prélats sont-ils dans l'état de perfection? — 7. Quel est le plus parfait de l'état religieux ou de l'état épiscopal? — 8. Comparaison des religieux avec les curés et archidiacres.

ARTICLE 1.

La perfection de la vie chrétienne se prend-elle spécialement de la charité?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas que la perfection de la vie chrétienne se prenne spécialement de la charité. En effet, S. Paul a écrit : « Pour la malice, soyez de petits enfants, mais pour le jugement, soyez des hommes faits. »

hujus vitæ consistat principaliter in consiliis, vel in præceptis. — 4. Utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. — 5. Utrum prælati et religiosi specialiter sint in statu perfectionis. — 6. Utrum omnes prælati sint in statu perfectionis. — 7. Quis status sit perfectior, utrum religiosorum, vel episcoporum. — 8. De comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos.

ARTICULUS I.

Utrum perfectio christianæ vitæ attendatur specialiter secundum caritatem.

[Part. 3, q. 46, art. 3; lib. 3. Contr. g., cap. 135;
Quodl. 3, art. 17; Opusc. 18, cap. 2 et 3]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod perfectio christianæ vitæ non attendatur specialiter secundum caritatem. Dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 14 [v. 20] : « Malitia autem parvuli estote, sensibus autem per-

Or la charité n'est pas affaire de jugement mais plutôt de sentiment. Il ne semble donc pas que la perfection de la vie chrétienne consiste principalement dans la charité.

2. S. Paul écrit encore : « Prenez l'armure de Dieu pour pouvoir résister au jour mauvais et demeurer parfaits en tout. » Et à propos de cette armure de Dieu, il ajoute : « Tenez-vous les reins ceints de la vérité, revêtez la cuirasse de la justice, prenez en toutes choses le bouclier de la foi. » Donc la perfection de la vie chrétienne ne semble pas consister dans la seule charité, mais dans les autres vertus aussi.

3. De même que les autres *habitus*, les vertus sont spécifiées par leurs actes. Or il est écrit que « l'œuvre parfaite appartient à la patience. » Il semble donc que l'état de perfection se prenne plutôt de la patience.

CEPENDANT, il est écrit : « Par-dessus tout, ayez la charité, qui est le lien de la perfection. »

fecti. » Sed caritas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum. Ergo videtur quod perfectio christianæ vitæ non consistat principaliter in caritate.

2. PRÆTEREA, ad Ephes. ult. [v. 13] dicitur : « Accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare. » De armatura autem Dei subjungit, dicens [v. 14, 16] : « State succincti lumbos vestros in veritate, et induti lorica justitiæ, in omnibus sumentes scutum fidei. » Ergo perfectio christianæ vitæ non solum attenditur secundum caritatem, sed etiam secundum alias virtutes.

3. PRÆTEREA, virtutes specificantur per actus : sicut et alii habitus. Sed Jac. 1 [v. 4] dicitur quod « patientia opus perfectum habet. » Ergo videtur quod status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

SED CONTRA est quod dicitur ad Coloss. 3 [v. 14] : « Super omnia, caritatem habete, quæ est vinculum

Ce qui veut dire qu'elle lie en quelque sorte les autres vertus dans une parfaite unité.

CONCLUSION : L'on dit d'une chose quelconque qu'elle est parfaite lorsqu'elle atteint sa fin propre, qui est son ultime perfection. Or c'est la charité qui nous unit à Dieu, fin ultime de l'âme humaine. En effet : « Celui qui demeure dans la charité, est-il écrit, demeure en Dieu et Dieu en lui. » La perfection de la vie chrétienne se prend donc spécialement de la charité. [28]

SOLUTIONS : 1. La perfection des jugements humains semble résider principalement en leur unification dans la vérité. C'est la pensée de S. Paul : « Soyez parfaits dans le même jugement et dans la même science. » Mais cette unification est l'œuvre de la charité, qui fait l'accord parmi les hommes. La perfection des jugements eux-mêmes a donc sa racine dans la perfection de la charité.

2. L'on peut dire de quelqu'un qu'il est parfait

perfectionis : » quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis : quia « qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo », ut dicitur 1 Joan. 4 [v. 16]. Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio vitæ christianæ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod perfectio humanorum sensuum præcipue in hoc videtur consistere ut in unitatem veritatis conveniant : secundum illud 1 ad Cor. 1 [v. 10] « Sitis perfecti in eodem sensu et in eadem scientia. » Hoc autem fit per caritatem, quæ consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicatur in perfectione caritatis.

AD SECUNDUM dicendum quod dupliciter potest dici

en deux sens. Absolument, et dans ce cas la perfection s'entend par rapport à sa nature même. C'est ainsi qu'un animal est considéré comme parfait quand rien ne lui manque, pour ce qui regarde la disposition des membres et autres choses semblables, de ce que requiert la vie animale. Relativement, et dans ce second cas la perfection s'entend par rapport à quelque qualité extérieure surajoutée, la blancheur, par exemple, ou la noirceur et autres choses pareilles. Or la vie chrétienne consiste spécialement dans la charité, qui unit l'âme à Dieu. D'où cette parole : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. » C'est pourquoi la perfection de la vie chrétienne, entendue au sens absolu, se prend de la charité et, au sens relatif seulement, des autres vertus. Et parce que ce qui est absolument a valeur de principe vis-à-vis de tout le reste, la perfection de la charité est le principe de cette perfection relative elle-même qui se prend des autres vertus.

aliquis perfectus. Uno modo, simpliciter : quæ quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam; puta si dicatur animal perfectum quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, et aliis hujusmodi, quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid : quæ quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adjacens, puta in albedine vel nigredine, vel aliquo hujus modi. Vita autem christiana specialiter in caritate consistit, per quam anima Deo conjungitur : unde dicitur 1 Joan. 3 [v. 14] : « Qui non diligit, manet in morte. » Et ideo secundum caritatem simpliciter attenditur perfectio christianæ vitæ, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter est principium et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio caritatis est principalissima respectu perfectionis quæ attenditur secundum alias virtutes.

3. Si la patience fait œuvre parfaite, c'est en liaison avec la charité. C'est de l'abondance de la charité que vient la patience avec laquelle on supporte l'adversité, selon cette parole : « Qui nous séparera de la charité du Christ? La tribulation? L'angoisse? etc. »

ARTICLE 2.

La perfection est-elle possible en cette vie?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que nul ne puisse être parfait en cette vie. En effet, S. Paul a écrit : « Lorsque viendra ce qui est parfait, l'imparfait sera aboli. » Or dans cette vie, jamais l'imparfait n'est aboli, car la foi et l'espérance, qui sont imparfaites, demeurent toujours. Donc personne n'est parfait en cette vie.

2. « Est parfait, dit Aristote, celui à qui il ne

AD TERTIUM dicendum quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad caritatem : inquantum scilicet ex abundantia caritatis provenit quod aliquis patienter toleret adversa, secundum illud ad Rom. 8 [v. 35] : « Quis separabit nos a caritate Dei? tribulatio? an angustia? etc. »

ARTICULUS II.

Utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus.

[Supr. q. 24, art. 8; 3. Sent., Dist. 29, q. 1, art. 8, q. 2; De Verit., q. 2, art. 1; Eph. 6, lect. 4; Phil. 3, lect. 2 et 3].

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 13 [v. 10] : « Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. » Sed in hac vita non evacuatur quod ex parte est : manent enim in hac vita fides et spes, ib. [v. 13], quæ sunt ex parte. Ergo nullus in hac vita est perfectus.

2. PRÆTEREA, « perfectum est, cui nihil deest », ut

manque rien. » Mais il n'est personne en cette vie à qui il ne manque quelque chose. « Nous tombons tous en beaucoup de fautes », dit S. Jacques. Et le *Psaume* : « Vos yeux ont vu mon imperfection. » Donc nul n'est parfait en cette vie.

3. La perfection de la vie chrétienne, avons-nous dit, se prend de la charité, qui renferme l'amour de Dieu et du prochain. Pour ce qui regarde l'amour de Dieu, nul ne peut posséder ici-bas une charité parfaite. « Le feu de l'amour, écrit S. Grégoire, qui commence de brûler ici-bas, lorsqu'il verra celui qu'il aime, s'enflammera pour lui d'un plus grand amour. » Pas davantage pour ce qui regarde l'amour du prochain. Car, dans cette vie, nous sommes incapables d'amour actuel pour tout le prochain, que nous aimons cependant d'amour habituel. Or l'amour simplement habituel demeure imparfait. Il semble donc acquis que nul ne peut être parfait dans cette vie.

dicitur in 3 Phys. [tex. 63]. Sed nullus est in hac vita cui non desit aliquid : dicitur enim Jacobi ult. : « In multis offendimus omnes ; » et in Ps. 138 [v. 16] dicitur : « Imperfectum meum viderunt oculi tui. » Ergo nullus est in hac vita perfectus.

3. PRÆTEREA, perfectio christianæ vitæ, sicut dictum est [art. præc.], attenditur secundum caritatem : quæ sub se comprehendit dilectionem Dei et proximi. Sed quantum ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfectam caritatem in hac vita habere : quia, ut Gregorius dicit, super Ezech. [hom. 14 ; al. lib. 2, hom. 2] « amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, amplius in amore ipsius ignescit¹ ». Neque etiam quantum ad dilectionem proximi : quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus ; dilectio autem

¹ In ms. : *ignoscit*.

CEPENDANT, la Loi divine ne nous convie pas à l'impossible. Or elle nous invite à la perfection. « Soyez parfaits, est-il dit en S. Matthieu, comme votre Père céleste aussi est parfait. » Il semble donc qu'il soit possible d'être parfait en cette vie.

CONCLUSION : La perfection de la vie chrétienne, avons-nous dit, réside dans la charité. Or la perfection renferme une certaine idée d'universalité. « Est parfait, dit Aristote, celui à qui il ne manque rien. » L'on peut donc envisager une triple perfection de la charité.

Premièrement, une perfection absolue. La charité alors est totale, non seulement par rapport à celui qui aime, mais encore par rapport à celui qui est aimé. C'est-à-dire que Dieu est aimé autant qu'il est aimable. Cette perfection de la charité n'est possible à aucune créature. Elle est le privilège de Dieu seul, qui possède tout le bien et par essence.

Deuxièmement, une perfection répondant à

habitualis imperfecta est. Ergo videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

SED CONTRA est quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem : secundum illud Matth. 5 [v. 48] : « Estote perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est. » Ergo videtur quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art. præc.], perfectio christianæ vitæ in caritate consistit. Importat autem perfectio quamdam universalitatem : quia, ut dicitur in 3 Phys. [tex. 63], « perfectum est cui nihil deest. » Potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta : quæ attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligatur quantum diligibilis est. Et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ, sed competit soli Deo, in quo

toute la capacité de celui qui aime, dont l'amour se porte vers Dieu selon tout son pouvoir et de façon toujours actuelle. Cette perfection, réservée au ciel, n'est pas possible ici-bas.

Troisièmement, une perfection qui n'est totale ni par rapport à l'être aimé ni même par rapport à celui qui aime, en ce sens du moins que celui qui aime Dieu le fasse de façon toujours actuelle, mais qui l'est en cet autre sens qu'elle exclut tout ce qui répugne au mouvement de l'amour divin. A quoi S. Augustin fait allusion quand il écrit : « Le poison de la charité, c'est la convoitise. Sa perfection, c'est l'absence de toute convoitise. » Or cette perfection-là est possible dans la vie présente.

Et cela de deux façons. D'abord, en tant qu'elle implique le rejet par la volonté humaine de tout ce qui est contraire à la charité, entendez le péché mortel. Sans cette perfection-là, la charité ne peut exister. Aussi est-elle nécessaire au salut.

bonum integraliter et essentialiter invenitur. Alia autem est perfectio, quæ attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis : prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum. Et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria. Tertia autem perfectio est quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum : sed quantum ad hoc quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum ; sicut Augustinus dicit in lib. 83 QQ. [q. 36], quod « venenum caritatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas. » Et talis perfectio potest in hac vita haberi. Et hoc dupliciter. Uno modo, inquantum ab affectu¹ hominis excluditur omne illud quod caritati contrariatur sicut est peccatum mortale.

¹ In ms. : *effectus*.

Puis, en tant qu'elle implique le rejet par la volonté humaine, non plus seulement de ce qui est contraire à la charité, mais encore de ce qui l'empêche de se porter vers Dieu de tout son élan. La charité peut exister sans cette seconde perfection, comme c'est le cas chez les commençants et les progressants.

SOLUTIONS : 1. S. Paul parle en cet endroit de la perfection du ciel, qui n'est pas possible ici-bas.

2. Chez ceux qui, dans cette vie, sont parfaits, le mot de S. Jacques se vérifie en ce qui regarde ces fautes vénielles qui sont la conséquence de l'infirmité de la vie présente. En quoi ils gardent quelque chose d'imparfait par comparaison avec la perfection du ciel.

3. De même que la condition de la vie présente ne souffre pas que l'homme soit toujours uni à Dieu d'amour actuel, elle ne souffre pas davantage qu'il ait pour chacun de ses frères indivi-

Et sine tali perfectione caritas esse non potest. Unde est etiam de necessitate salutis. Alio modo, inquantum ab affectu ¹ hominis excluditur non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam omne illud quo impeditur ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum. Sine qua perfectione caritas esse potest : puta in incipientibus et proficientibus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Apostolus ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ non est in via possibilis.

AD SECUNDUM dicendum quod illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere ² secundum peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ. Et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum, per comparisonem ad perfectionem patriæ.

AD TERTIUM dicendum quod sicut modus præsentis

¹ In ms. : *effectu*. — ² In ms. : *ostendere*.

duellement un amour actuel et distinct. Il suffit qu'il les aime tous en bloc d'un amour actuel et chacun en particulier d'un amour habituel et sous forme de disposition du cœur.

L'amour du prochain, comme l'amour de Dieu, comporte d'ailleurs une double perfection. La première, sans laquelle il ne saurait y avoir de charité, consiste à n'avoir rien dans le cœur qui soit contraire à l'amour du prochain. La charité, en revanche, peut exister sans la seconde, laquelle s'entend en trois sens divers. Perfection, d'abord, pour ce qui regarde l'extension. Elle consiste à aimer non seulement ses amis et connaissances, mais encore les personnes qui nous sont étrangères et jusqu'à nos ennemis. « C'est, dit S. Augustin, le fait des fils parfaits de Dieu. » Perfection, ensuite, pour ce qui regarde l'intensité. Elle paraît aux choses que l'on méprise pour le prochain. L'homme en vient à mépriser pour le prochain non seulement les biens exté-

vitæ non patitur ut homo semper actu feratur in Deum, ita etiam non patitur quod actu feratur ad omnes proximos singillatim : sed sufficit quod feratur communiter in omnes in universali, et in singulos habitualiter et secundum animi præparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut et circa dilectionem Dei. Una quidem, sine qua caritas esse non potest : ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi. Alia autem, sine qua caritas inveniri potest : quæ quidem attenditur tripliciter. Primo quidem, secundum extensionem dilectionis : ut scilicet aliquis non solum diligat amicos et notos, sed etiam extraneos, et ulterius inimicos. Hoc enim, ut Augustinus dicit in Enchirid. [cap. 73], « est perfectorum filiorum Dei. » — Secundo quantum ad intentionem : quæ ostenditur ex his quæ homo propter proximum contemnit; ut scilicet homo non solum contemnat exteriora bona propter proximum,

rieurs mais les afflictions corporelles et la mort même, suivant le mot de S. Jean : « Il n'y a pas de plus grand amour que celui qui fait que l'on donne sa vie pour ses amis. » Perfection, enfin, pour ce qui regarde les effets. Elle consiste à prodiguer au prochain, avec les bienfaits de l'ordre temporel, ceux de l'ordre spirituel, et à se donner finalement soi-même, suivant le mot de l'Apôtre : « Je dépenserai volontiers et me dépenserai moi-même pour vos âmes. » [29]

ARTICLE 3.

La perfection de la vie présente consiste-t-elle dans les préceptes ou dans les conseils ?

DIFFICULTÉS : I. Il semble qu'elle ne réside pas dans les préceptes mais dans les conseils. En effet, le Seigneur a dit : « Si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu possèdes, puis donne-le aux pauvres. Viens ensuite et suis-moi. » Or c'est

sed etiam afflictiones corporales, et ulterius mortem, secundum illud Joann. 15, [v. 13] : « Majorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. » — Tertio, quantum ad effectum¹ dilectionis : ut scilicet homo pro proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, et ulterius seipsum, secundum illud Apostoli 2 ad Cor. 12, [v. 15] « Ego autem libentissime impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris. »

ARTICULUS III.

Utrum perfectio consistat in præceptis, an in consiliis.

[3. Contr. Gent., cap. 130; Quodl. 2, cap. 24, ad 2; opusc. 17, cap. 6]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod perfectio

¹ In ms. : *affectum*.

là un conseil. La perfection se prend donc des conseils et non pas des préceptes.

2. Tout le monde est tenu d'observer les préceptes, lesquels sont nécessaires au salut. Si donc la perfection de la vie chrétienne réside dans les préceptes, il s'ensuit que la perfection est nécessaire au salut et que tous y sont obligés. Ce qui est évidemment faux.

3. La perfection de la vie chrétienne, nous l'avons dit, se prend de la charité. Mais il ne semble pas que la perfection de la charité consiste dans l'observation des préceptes. Le commencement et l'augmentation de la charité précèdent, en effet, suivant la remarque de S. Augustin, sa perfection. Or il n'y a pas de charité, même à l'état de commencement, avant l'observation des préceptes. « Si quelqu'un m'aime, est-il dit en S. Jean, il gardera ma parole. » La

viæ non consistat in præceptis, sed in consiliis. Dicit enim Dominus, Matth. 19 [v. 21] : « Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes et da pauperibus, et veni, et sequere me. » Sed istud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundum consilia, et non secundum præcepta.

2. PRÆTEREA, ad observantiam præceptorum omnes tenentur : cum sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio christianæ vitæ consistat in præceptis, sequitur quod perfectio sit de necessitate salutis¹, et quod omnes ad eam teneantur. Quod patet esse falsum.

3. PRÆTEREA, perfectio christianæ vitæ attenditur secundum charitatem, ut dictum est [art. 1. huj. q.]. Sed perfectio charitatis non videtur consistere in observantia præceptorum : quia perfectionem charitatis præcedit et augmentum et inchoatio ipsius, ut patet per Augustinum, super Canonic. Joan. [tract. 9]; non autem potest charitas inchoari ante observantiam præ-

¹ In ms. : *vitæ*.

perfection de cette vie ne se prend donc pas des préceptes mais des conseils.

CEPENDANT, il est dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur. » Et ailleurs : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Ce sont les deux préceptes dont le Seigneur a dit : « Dans ces deux préceptes sont contenus la Loi et les Prophètes. » Or la perfection de la charité, qui fait la perfection de la vie chrétienne, se prend de ceci que nous aimons Dieu de tout notre cœur et le prochain comme nous-même. Il semble donc que la perfection consiste en l'observation des préceptes.

CONCLUSION : L'on peut entendre en deux sens que la perfection consiste en telle chose : par soi et essentiellement, ou de façon secondaire et accidentelle. De soi et essentiellement, la perfection de la vie chrétienne consiste dans la cha-

ceptorum, quia, ut dicitur Joan. 14 [v. 23] : « Si quis diligit me, sermonem meum servabit. » Ergo perfectio vitæ non attenditur secundum præcepta, sed secundum consilia.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. 6 [v. 5] : « Diliges Dominum Deum tuum ex corde tuo. » Et Lev. 19 [v. 8] dicitur : « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Hæc autem sunt duo præcepta de quibus Dominus dicit, Matth. 22 [v. 40] : « In his duobus præceptis pendet lex et Prophetæ. » Perfectio autem charitatis, secundum quam dicitur vita christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc quod Deum ex toto corde diligamus et proximum sicut nosipsos. Ergo videtur quod perfectio consistat in observantia præceptorum.

RESPONDEO dicendum quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter : uno modo, per se et essentialiter ; alio modo, secundario et accidentaliter. Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianæ vitæ in charitate : principaliter quidem secundum dilectionem Dei,

rité, principalement dans l'amour de Dieu, puis, et secondairement, dans l'amour du prochain, amours auxquels se rapportent les préceptes principaux de la Loi divine. Or il importe de bien remarquer que l'amour de Dieu et du prochain ne tombe pas sous le précepte suivant une mesure limitée seulement, le surplus étant simplement de conseil. Il suffit pour s'en convaincre de prendre garde à la formule même du précepte qui exprime l'idée de perfection : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur. » « Tout et parfait s'équivalent », selon la remarque d'Aristote. De même : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Chacun s'aime soi-même au maximum. Et tout ceci se comprend, si l'on fait attention que « la charité est la fin même du précepte », au dire de S. Paul. Or quand il s'agit de fin, il ne saurait y avoir de mesure à garder. Le médecin ne met pas de mesure dans la santé qu'il prétend restituer, tandis qu'il en met dans la médecine ou

secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis, ut dictum est [q. 44. art. 2 et 3]. Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub præcepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus sub consilio remaneat : ut patet ex ipsa forma præcepti, quæ perfectionem demonstrat, ut cum dicitur : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. » « Totum enim et perfectum idem sunt », secundum Philosophum in 3 Phys. [tex. 64] ; et cum dicitur : « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Unusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est quia « finis præcepti charitas est », ut Apost. dicit 1. ad Timoth. 1 [v. 5] : in fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quæ sunt ad finem, ut Philosophus dicit, in 1. Polit. [cap. 6] ; sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanet, sed quanta medicina vel diæta utatur ad sanandum. Et sic patet quod perfectio essentialiter consistit in præceptis. Unde

la diète qu'il prescrit en vue de la guérison. Ces considérations prouvent que la perfection consiste essentiellement dans les préceptes. D'où le mot de S. Augustin : « Pourquoi cette perfection ne serait-elle pas commandée à l'homme, bien que nul ne la possède en cette vie? »

Secondairement et à titre de moyen, la perfection consiste dans les conseils. De même que les préceptes, les conseils sont tous ordonnés à la perfection, mais d'une manière différente. Les préceptes autres que celui de la charité sont ordonnés à l'éloignement des choses qui sont contraires à la charité et dont la présence rend la charité impossible. Les conseils, eux, sont ordonnés à éloigner ce qui entraverait l'acte de charité, tout en n'étant pas contraire à la charité elle-même, le mariage, par exemple, les affaires et le reste. C'est ce que dit S. Augustin : « Tout ce que Dieu commande, par exemple : Tu ne commettras pas l'adultère, et tout ce qu'il conseille sans le com-

Augustinus dicit, in lib. de Perfect. Just. [cap. 8] : « Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? » Secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis. Quæ omnia, sicut et præcepta, ordinantur ad charitatem : sed aliter et aliter. Nam præcepta ordinantur ad removendum ea quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest : consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur,¹ sicut est matrimonium, occupatio negotiorum sæcularium, et alia hujusmodi. Unde Augustinus dicit in Enchirid. [cap. 121] : « Quæcumque mandat Deus, ex quibus unum est : « Non mœchaberis » ; et quæcumque non jubentur, sed speciali consilio moventur, ex quibus unum est : « Bonum est homini mulierem non tangere » :

¹ In ms. : *contrariatur*.

mander, par exemple : Il est bon à l'homme de ne pas toucher de femme; tout cela s'observe comme il faut quand on le rapporte à l'amour de Dieu et du prochain pour Dieu dans ce siècle-ci et dans l'autre. » De même l'Abbé Moyse : « Les jeûnes, les veilles, la méditation des Ecritures, la nudité, le dénûment de toutes ressources ne sont pas la perfection même, mais des moyens de perfection. Ce n'est pas en eux que réside la fin de ce régime de vie, mais c'est par eux qu'on parvient à la dite fin. » Auparavant il avait dit : « Nous nous efforçons de nous élever par ces degrés à la perfection de la charité. » [30]

SOLUTIONS : 1. Dans ces paroles du Seigneur il faut distinguer ce qui trace la voie à suivre pour parvenir à la perfection, à savoir : « Va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres », et ce qui a trait à la perfection elle-même, c'est-à-dire : « Suis-moi. » C'est pourquoi S. Jérôme écrit : « Parce qu'il ne suffit pas de tout quitter, Pierre ajoute ce qui est la perfection

tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum, et in hoc sæculo et in futuro. » Et inde est quod in Collationibus Patrum, Collat. 1 [cap. 7. a med.], dicit Abbas Moyses : « Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt : quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad finem. » Et supra præmisit quod « ad perfectionem charitatis istis gradibus ascendere nitimur ».

AD PRIMUM ergo dicendum quod in illis verbis Domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem, hoc scilicet quod dicitur : « Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus » ; aliud autem subditur in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit : « Et sequere me. » Unde Hieronimus dicit, super Matth., quod « quia non

même : Nous t'avons suivi. » S. Ambroise, d'autre part, fait cette remarque sur le mot : « Suis-moi » : « Il ordonne de suivre, non point par le mouvement du corps, mais par l'affection de l'âme », c'est-à-dire par la charité. Il ressort donc des termes mêmes que les conseils représentent des moyens de parvenir à la perfection. « Si tu veux être parfait, va, vends, etc. » C'est comme s'il disait : « En faisant cela, tu parviendras à cette fin. »

2. « Si la perfection de la charité est commandée à l'homme en cette vie, remarque S. Augustin, c'est qu'il est impossible de bien courir si l'on ignore vers quel but l'on doit courir. Et comment le saurions-nous si nul précepte ne nous l'apprenait? » Mais il y a plusieurs manières d'observer un précepte, et ce n'est pas le transgresser que de ne pas l'observer de la manière la plus parfaite possible. Il suffit de l'accomplir, de quelque manière que ce soit. La perfection de l'amour divin tombe bien sous le précepte suivant toute son

sufficit tantum relinquere, ¹ Petrus adjungit quod perfectum est : « Et secuti sumus te. » Ambrosius autem, super illud Lucæ 5, [v. 27] : Sequere me, dicit : « Sequi jubet non corporis gressu, sed mentis affectu », quod fit per charitatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet quod consilia sunt quædam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur : « Si vis perfectus esse, vade et vende, etc. » : quasi dicat : « Hoc faciendo ad hunc finem pervenies. »

AD SECUNDUM dicendum quod sicut Augustinus dicit, in libro de Perfect. Just. [cap. 8], « perfectio charitatis homini in hac vita præcipitur, quia recte non curritur, si quo currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? » Cum autem id quod cadit sub præcepto diversimode possit

¹ In ms. : add. *petrum*.

étendue. Même la perfection qu'il prendra dans le ciel ne demeure pas en dehors de ce précepte, observe S. Augustin. Mais celui qui, d'une manière quelconque, atteint à la perfection de l'amour divin échappe au reproche d'avoir transgressé le précepte. Le plus bas degré de l'amour divin, c'est de ne rien aimer plus que Dieu ou contre Dieu ou autant que Dieu. Celui qui n'atteint pas ce degré de perfection, n'observe aucunement le précepte. Il est un autre degré d'amour, le plus élevé, qu'il est impossible, on l'a déjà dit, d'atteindre ici-bas. Il est manifeste que celui qui n'y est pas parvenu, ne viole pas le précepte. Celui qui n'atteint pas les degrés intermédiaires de perfection ne l'enfreint pas davantage, pourvu qu'il atteigne le plus bas.

3. Il est une certaine perfection naturelle que l'homme possède dès sa naissance sous peine de n'être pas un homme, et une autre perfection à

impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem divinæ dilectionis universaliter quidem cadit sub præcepto, ita quod etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, ut Augustinus dicit [loc. cit.] : sed transgressionem præcepti evadit, qui quocumque modo perfectionem divinæ dilectionis attingit. Est autem infimus divinæ dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur : a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. Est autem aliquis gradus perfectæ dilectionis qui non potest impleri in via, ut dictum est [art. præc.] : a quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor præcepti. Et similiter non est transgressor præcepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

AD TERTIUM dicendum quod sicut homo habet quamdam perfectionem suæ naturæ statim cum nasci-

laquelle il parvient par voie de croissance. De même, il existe une certaine perfection spécifique de la charité, sans laquelle il n'y aurait pas de charité. C'est à savoir qu'on aime Dieu par-dessus toutes choses et qu'on n'aime rien contre lui. Et il existe, même en cette vie, une autre perfection de la charité à laquelle on parvient par voie de croissance spirituelle. Par exemple, lorsqu'on s'abstient même de choses permises pour vaquer plus librement au service de Dieu.

ARTICLE 4.

Quiconque est parfait se trouve-t-il dans l'état de perfection ?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que quiconque est parfait soit dans l'état de perfection. Nous avons déjà remarqué que l'on parvenait à la perfection spirituelle par la croissance spirituelle, tout de

tur, quæ pertinet ad rationem speciei, est autem alia perfectio, ad quam per augmentum adducitur : ita etiam est quædam perfectio charitatis quæ pertinet ad ipsam speciem charitatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur et nihil contra eum ametur ; est autem alia perfectio charitatis etiam in hac vita, ad quam aliquid per aliquod spirituale augmentum pervenitur, ut puta cum homo etiam a rebus licitis abstinet, ut liberius divinis obsequiis vacet.

ARTICULUS IV.

Utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis.

[Quodl. 1, art. 14, ad 2 ; opusc. 18, cap. 18]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod quicumque est perfectus sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spirituales, ut dictum est [art. præc. ad 3].

même que l'on parvient à la perfection corporelle par la croissance corporelle. Or, de celui qui a accompli sa croissance corporelle on dit qu'il se trouve dans l'état d'âge parfait. Donc et pareillement, il semble qu'on doive dire de celui que la croissance spirituelle a conduit à la perfection, qu'il se trouve dans l'état de perfection.

2. « Les mouvements qui s'effectuent du contraire au contraire et du moins au plus sont de même type », dit Aristote. Mais lorsqu'un homme passe du péché à la grâce, l'on dit qu'il change d'état, qu'il passe de l'état de péché à l'état de grâce. Pourquoi en serait-il autrement pour celui qui, progressant d'une grâce moindre à une grâce plus grande, parvient à la perfection et ne dirait-on pas qu'il a acquis l'état de perfection?

3. Un homme acquiert un état du fait qu'il se trouve affranchi de la servitude. Mais la charité nous affranchit de la servitude du péché, puisque « la charité couvre toutes les fautes », d'après

Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectæ ætatis. Ergo etiam videtur quod post augmentum spirituale, cum quis jam adeptus est perfectionem, sit in statu perfectionis.

2. PRÆTEREA, eadem ratione qua aliquis movetur « de contrario in contrarium », movetur etiam aliquid « de minori ad majus », ut dicitur in 5 Physic. [tex. 19]. Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpæ a statu gratiæ. Ergo videtur quod, pari ratione, cum aliquis proficit de minori gratia ad maiorem quousque perveniat ad perfectum, quod adipiscatur perfectionis statum.

3. PRÆTEREA, statum adipiscitur aliquis ex hoc quod a servitute liberatur. Sed per charitatem aliquis liberatur a servitute peccati : quia « universa delicta operit charitas », ut dicitur Prov. 10 [v. 12]. Sed perfectus dicitur aliquis secundum charitatem, ut dictum est

l'Ecriture. Or c'est la charité qui rend l'homme parfait. Donc, semble-t-il, quiconque est parfait possède, par cela même, l'état de perfection.

CEPENDANT, il y en a qui sont dans l'état de perfection et qui n'ont ni la charité, ni la grâce, par exemple les mauvais évêques et les mauvais religieux. Il semble donc qu'à l'inverse certains puissent avoir une vie parfaite sans se trouver pour autant dans l'état de perfection.

CONCLUSION : L'état, avons-nous dit, enferme, à proprement parler, l'idée de condition libre ou servie. Or, dans l'homme, la liberté ou la servitude spirituelles se peuvent présenter sous deux formes, l'une intérieure, l'autre extérieure. « Les hommes, est-il écrit, ne voient que ce qui paraît au dehors tandis que Dieu regarde le cœur. » Aussi la disposition intérieure de l'homme détermine-t-elle un état spirituel à l'égard du jugement de Dieu, tandis que ses actes extérieurs lui valent de posséder un état spirituel devant l'Eglise. Or c'est

[art. 1, huj. q.]. Ergo videtur quod quicumque habet perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

SED CONTRA est quod aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino charitate et gratia carent; sicut mali episcopi aut mali religiosi. Ergo videtur quod e contrario aliqui habent perfectionem vitæ, qui tamen non habent perfectionis statum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [q. præc., art. 1], status proprie pertinet ad conditionem libertatis vel servitutis. Spiritualis autem libertas aut servitus potest in homine attendi dupliciter : uno modo, secundum id quod interius agitur; alio modo, secundum id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur 1. Reg. 16 [v. 7]: « Homines vident ea quæ patent, sed Deus intuetur cor », inde est quod secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine per comparisonem ad iudicium divi-

en ce dernier sens que nous parlons présentement des états, en tant que de leur diversité l'Eglise acquiert une certaine beauté.

Remarquons, d'autre part, que pour acquérir parmi les hommes un état de liberté ou de servitude, il faut premièrement qu'intervienne quelque acte par où l'on se trouve soit obligé soit délié. Le seul service d'autrui ne fait pas l'esclave. Les hommes libres aussi peuvent servir, suivant le mot de S. Paul : « Par la charité de l'esprit, servez-vous les uns les autres. » Le fait de cesser de servir ne suffit pas non plus à rendre libre. Il y a des esclaves fugitifs. Celui-là est vraiment serf qui s'est obligé à servir et celui-là est vraiment libre qui est délié de l'obligation de servir. Il faut secondement que l'acte par où l'on s'oblige revête une certaine solennité. Ainsi en va-t-il parmi les hommes pour tout ce qui doit avoir une valeur perpétuelle. L'on dira de même qu'un homme se trouve dans l'état de perfection, non pas à raison

num : secundum autem ea quæ exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparisonem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur : prout scilicet ex diversitate statuum quædam Ecclesiæ pulchritudo consurgit. Est autem considerandum quod, quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur primo quidem aliqua obligatio vel absolutio. Non enim ex hoc quod aliquis servit alicui, efficitur servus : quia etiam liberi serviunt, secundum illud ad Gal. 5 [v. 13] : « Per charitatem spiritus servite invicem. » Neque etiam ex hoc quod aliquis desinit servire, efficitur liber : sicut patet de servis fugitivis. Sed ille proprie est servus qui obligatur ad serviendum : et ille est liber qui a servitute absolvitur. Secundo, requiritur quod obligatio prædicta cum aliqua sollemnitate fiat : sicut et cæteris quæ inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam sollemnitas adhibetur. Si igitur in statu perfectionis

de l'acte intérieur de charité qui en lui est parfait, mais parce qu'il s'est obligé, pour toujours et par un acte solennel, aux choses de la perfection. Il arrive qu'après avoir promis, l'on ne tienne pas sa promesse, tandis que d'autres font ce qu'ils n'ont point promis. Par exemple, ces deux fils de l'Evangile, dont l'un, à son père qui lui disait : « Travaille à ma vigne », répondit : « Je ne veux pas, et puis y alla », tandis que l'autre répondit : « J'y vais, et n'y alla pas. » Rien n'empêche donc que certains soient parfaits, qui ne sont pas dans l'état de perfection, et que d'autres soient dans l'état de perfection, qui ne sont pas parfaits. [31]

SOLUTIONS : I. Par le développement corporel, l'on progresse dans l'ordre de la nature et donc l'on parvient à l'état réclamé par la nature. D'autant que ce qui est en conformité avec la nature est immuable de quelque façon, la nature étant déterminée à une certaine manière d'être. De même, par le progrès spirituel, l'on acquiert

proprie dicitur esse aliquis, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quod obligat se perpetuo, cum aliqua solemnitate, ad ea quæ sunt perfectionis. Contingit etiam quod aliqui id obligant qui non servant, et aliqui implent ad quod se non obligaverunt : ut patet Matth. 21 [v. 28 sqq.] de duobus filiis, quorum unus patri dicenti : « Operare in vinea », respondit : « Nolo : postea abiit » ; alter autem respondens ait : « Eo : et non ivit. » Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos qui non sunt in statu perfectionis : et aliquos esse in statu perfectionis qui non sunt perfecti.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per augmentum corporale aliquis proficit in his quæ pertinent ad naturam, et ideo adipiscitur naturæ statum : præsertim quia « quod est secundum naturam », quodammodo « immutabile est », inquantum natura determinatur ad unum. Et similiter per augmentum spirituale interius

l'état intérieur de perfection pour ce qui regarde le jugement de Dieu. Mais pour ce qui regarde la diversité des états ecclésiastiques, l'on n'acquiert l'état de perfection que par un progrès affectant la manière extérieure d'agir.

2. Cette raison vise pareillement l'état intérieur. D'ailleurs, lorsque quelqu'un passe du péché à la grâce, il passe effectivement de la servitude à la liberté. Ce qui n'arrive pas, lorsqu'il s'agit d'un simple progrès dans la grâce, à moins qu'on ne s'oblige aux choses de la grâce.

3. C'est toujours de l'état intérieur que l'on raisonne. Et cette fois encore, il faut distinguer entre la charité elle-même, qui change la condition de servitude et de liberté spirituelles, et le simple progrès dans la charité, qui n'a pas ce pouvoir.

aliquis adipiscitur perfectionis statum quantum ad divinum iudicium. Sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statum, non adipiscitur aliquis statum perfectionis nisi per augmentum in his quæ exterius aguntur.

AD SECUNDUM dicendum quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Ut tamen, cum aliquis transit de peccato ad gratiam, transit de servitute ad libertatem : quod non contingit per simplicem profectum gratiæ, nisi cum aliquis se obligat ad ea quæ sunt gratiæ.

AD TERTIUM dicendum quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen, licet charitas variet conditionem spiritualis servitutis et libertatis, hoc tamen non facit charitatis augmentum.

ARTICLE 5.

*Les prélats et les religieux sont-ils
dans l'état de perfection ?*

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas que prélats et religieux soient dans l'état de perfection. L'état de perfection se distingue de l'état des commençants et des progressants. Mais il n'y a pas de gens spécialement consacrés à l'état de progressants ou de commençants. Pourquoi y en aurait-il de députés à l'état de perfection ?

2. L'état extérieur doit répondre à l'état intérieur. Autrement, il y aurait mensonge, lequel « ne consiste pas seulement, observe S. Ambroise, en paroles fausses mais en œuvres simulées. »

ARTICULUS V.

Utrum religiosi et prælati sint in statu perfectionis.

[Opusc. 18, cap. 16]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod prælati et religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel incipientium. Ergo videtur quod nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

2. PRÆTEREA, status exterior debet interiori statui respondere : alioquin incurritur mendacium, quod « non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus », ut Ambrosius dicit in quodam serm. [44, de Temp. ante med.]. Sed multi sunt prælati vel religiosi qui non habent interiorem perfectionem charitatis. Si ergo omnes religiosi et prælati sint in statu perfectionis, sequeretur quod quicumque eorum sunt et non perfecti, sint in peccato mortali, tamquam simulatores et mendaces.

Mais il se trouve un grand nombre de prélats ou de religieux qui n'ont pas la perfection intérieure de la charité. Si donc les religieux et prélats étaient tous dans l'état de perfection, il s'ensuivrait que tous ceux d'entre eux qui ne sont point parfaits, seraient en état de péché mortel, comme simulateurs et menteurs.

3. Nous avons dit que la perfection se prend de la charité. Or il semble que la charité la plus parfaite se rencontre chez les martyrs. « Il n'y a pas, est-il écrit, de plus grande charité que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. » Et sur cette autre Ecriture : « Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang », la Glose dit : « Il n'y a pas en cette vie d'amour plus parfait que celui auquel les martyrs ont atteint, lesquels ont lutté contre le péché jusqu'à verser leur sang. » L'état de perfection semble donc devoir être attribué aux martyrs plutôt qu'aux religieux et aux évêques.

CEPENDANT, Denys attribue la perfection aux évêques comme à des « agents de perfection. » Et

3. PRÆTEREA, perfectio secundum charitatem attenditur, ut supra habitum est [art. 1, huj. q.]. Sed perfectissima charitas videtur esse in martyribus : secundum illud Joan. 15 [v. 13] : « Majorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. » Et super illud ad Hebr. 12 [v. 4]. « Nondum enim usque ad sanguinem, » etc. dicit Gloss. : [Aug. serm. 17. De Verb. Apost. cap. 1. cir. med.] : « Perfectior in hac vita dilectio nulla est ea ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt. » Ergo videtur quod magis debeat attribui perfectionis status martyribus, quam religiosis et episcopis.

SED CONTRA est, quod Dionysius in Eccl. Hier. [cap. 5 cir. med.], attribuit perfectionem episcopis tamquam « perfectioribus » ; et in 6 cap. ejusdem libri,

ailleurs il l'attribue aux religieux, qu'il appelle « moines » ou « thérapeutes », ce qui veut dire serviteurs de Dieu, comme à des « parfaits. »

CONCLUSION : L'état de perfection requiert, nous l'avons dit, la perpétuelle obligation, accompagnée de solennité, aux choses de la perfection. Or l'une et l'autre condition se vérifie dans le cas des religieux et des évêques. Les religieux s'engagent par vœu à s'abstenir des choses séculières, dont il leur était loisible d'user, en vue de vaquer à Dieu plus librement. Et c'est en quoi consiste la perfection de la vie présente. D'où ces paroles de Denys sur les religieux : « Certains les appellent thérapeutes, c'est-à-dire serviteurs, parce qu'ils sont voués au culte et service de Dieu ; d'autres les appellent moines, à raison de la vie indivisible et séparée qui les unit, par les saints enveloppements des choses indivisibles, c'est-à-dire par les contemplations, à la déiforme unité et à la perfection aimée de Dieu. » D'autre part l'engagement qu'ils prennent s'accompagne de

[ante med.] attribuit perfectionem religiosis quos vocat « monachos » vel « therapeutas » ¹ idest « Deo famulantes », tamquam « perfectis. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art. præc.], ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis, cum aliqua solennitate. Utrumque autem horum competit et religiosis et episcopis. Religiosi enim voto se astringunt ad hoc quod a rebus sæcularibus abstineant quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent : in quo consistit perfectio præsentis vitæ. Unde Dionysius dicit, 6 cap. Eccl. Hier. [loc. cit.], de religiosis loquens : « Alii quidem therapeutas, ¹ idest famulos, ex Dei puro servitio et famulatu : alii vero monachos ipsos nominant, ex indivisibili et singulari vita uniente ipsos, ex

¹ In ms. : *triapenthos*.

la solennité de la profession et bénédiction. Aussi Denys ajoute-t-il : « C'est pourquoi, la sainte législation, leur octroyant une grâce parfaite, les honore d'une prière consécatoire. »

Les évêques pareillement s'obligent aux choses de la perfection, lorsqu'ils assument l'office pastoral à charge de donner leur vie pour leurs brebis. C'est ce qui fait dire à S. Paul : « Tu as fait la belle profession devant un grand nombre de témoins », c'est-à-dire, explique la Glose, « lors de ton ordination. » Et cette profession s'accompagne d'une solennelle consécration. « Ressuscite, écrit S. Paul, la grâce de Dieu que tu as reçue par l'imposition de mes mains », ce que la Glose entend de la grâce épiscopale. Denys écrit de son côté : « Le souverain prêtre, c'est-à-dire l'évêque, se voit imposer sur la tête, dans son ordination, la sainte Parole, pour signifier qu'il

indivisibilium sanctis convolutionibus, idest contemplationibus, ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem. » Horum etiam obligatio fit cum quadam solemnitate professionis et benedictionis. Unde et ibid. subdit Dionysius : « Propter quod, perfectam ipsis donans gratiam, sancta legislatio quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione. » Similiter etiam et episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, pastorale assumentes officium, ad quod pertinet ut « animam suam ponat pastor pro ovibus suis », sicut dicitur Joan. 10 [v. 11]. Unde Apostolus dicit 1 ad Timoth. ult. [v. 12] : « Confessus es bonam confessionem coram multis testibus », idest « in tua ordinatione », ut Gloss. ibidem dicit. Adhibetur etiam quædam solemnitas consecrationis simul cum professione prædicta : secundum illud 2 ad Timoth. 1 [v. 6] : « Resuscites gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum », quod Glossa exponit de gratia episcopali. Et Dionysius dicit 5 cap. Eccl. Hier., quod « summus sacerdos, idest episcopus, in sua ordinatione habet eloquiorum

reçoit la plénitude du pouvoir hiérarchique et qu'il lui appartient d'interpréter toutes les formules et les actions saintes et de les communiquer aux autres. »

SOLUTIONS : I. Le commencement et la croissance ne sont pas recherchés pour eux-mêmes, mais en vue de la perfection. C'est donc au seul état de perfection que certaines personnes sont promues avec obligation et solennité.

2. Les personnes qui embrassent l'état de perfection ne font pas profession d'être parfaites mais bien de tendre à la perfection. Aussi S. Paul dit-il : « Non pas que j'aie déjà obtenu le prix ou que je sois parfait ; non, je poursuis ma course, afin, si je puis, de le conquérir. » Et il ajoute : « Tous tant que nous sommes de parfaits, que ce soit là notre pensée. » Celui qui, n'étant point parfait, embrasse l'état de perfection, n'est donc

super caput sanctissimam superpositionem, ut significetur quod ipse est participativus integræ totius hierarchicæ virtutis, et quod ipse non solum sit illuminativum omnium quod pertinet ad sanctas locutiones et actiones, sed quod etiam hoc aliis tradat. »

AD PRIMUM ergo dicendum quod inchoatio et augmentum non quæritur propter se, sed propter perfectionem. Et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione et solemnitate assumuntur.

AD SECUNDUM dicendum quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes se esse perfectos, sed profitentes se ad perfectionem tendere. Unde et Apostolus dicit, ad Philipp. 3 [v. 12] : « Non quod jam comprehenderim, aut perfectus sim : sequor autem, si quo modo comprehendam. » Et postea subdit : « Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. » Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex hoc quod aliquis non est perfectus qui statum

ni un menteur ni un simulateur. Il ne le devient que s'il révoque son intention de perfection. [32]

3. Le martyr représente l'acte suprême de la charité. Mais, nous l'avons dit, un acte de perfection ne suffit pas à créer un état.

ARTICLE 6.

Tous les prélats ecclésiastiques sont-ils dans l'état de perfection?

DIFFICULTÉS : I. Il semble que tous les prélats ecclésiastiques soient dans l'état de perfection. S. Jérôme dit en effet : « Autrefois, prêtre et évêque ne se distinguaient pas. » Et il ajoute : « Les prêtres doivent savoir que la coutume de l'Eglise les soumet à celui qui leur est préposé. Mais les évêques, de leur côté, se souviendront que c'est moins à la réelle disposition du Seigneur qu'à la coutume qu'ils doivent d'être supérieurs aux prêtres, et qu'ils ont à gouverner l'Eglise

perfectionis assumit; sed ex eo quod ab intentione perfectionis animum revocat.

AD TERTIUM dicendum quod martyrium in actu perfectissimo charitatis consistit. Actus¹ autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est [art. præc.]

ARTICULUS VI.

Utrum omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis.

[Opusc. 18, cap. 22, 23, 25 et 26]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis : dicit enim Hieronymus super Ep. ad Tit. [cap. 1 sup. illud : Constituas per civitates, etc.] : « Olim idem presbyter qui et episcopus »; et postea subdit : « Sicut ergo

¹ In ms. : *dupl.*

en union avec eux. » Or les évêques sont dans l'état de perfection. Donc les prêtres aussi qui ont charge d'âmes.

2. Comme les évêques, les curés reçoivent charge d'âmes et bénéficient d'une consécration. Les archidiaques de même, dont il est dit : « Cherchez, frères, sept hommes de bon renom », etc. Ce que la Glose commente ainsi : « Les Apôtres, par ces paroles, prescrivaient la désignation par l'Eglise de sept diacres qui occuperaient un rang plus élevé et se tiendraient près de l'autel, pareils à des colonnes. » Il semble donc qu'eux aussi soient dans l'état de perfection.

3. De même que les évêques, les curés et archidiaques sont obligés de donner leur vie pour leurs brebis. Or ceci appartient, nous l'avons dit, à la perfection de la charité. Il semble donc que les curés aussi et les archidiaques soient dans l'état de perfection.

presbyteri sciunt se Ecclesiæ consuetudine ei, qui sibi præpositus fuerit, esse subjectos; ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispensationis dominicæ veritate presbyteris esse majores, et in communi debere Ecclesiam regere. » Sed episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo et presbyteri habentes curam animarum.

2. PRÆTEREA, sicut episcopi suscipiunt curam animarum Deo cum consecratione, ita etiam et presbyteri curati : et etiam archidiaconi, de quibus super illud Act. 6, [v. 3] : « Considerate, fratres, viros boni testimonii septem », etc., dicit Gloss. : « Hic discernebant Apostoli per Ecclesiam constitui septem diaconos, qui essent sublimioris gradus, et quasi columnæ proximi circa aram. » Ergo videtur quod ipsi etiam sint in statu perfectionis.

3. PRÆTEREA, sicut episcopi obligantur ad hoc quod « animam suam ponant pro ovibus suis », ita et presbyteri curati et archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ut dictum est [art. 2 huj. q. ad 3].

CEPENDANT, Denys écrit : « L'ordre des pontifes a mission de consommer et de conduire à la perfection, celui des prêtres d'illuminer et d'éclairer, celui des diacres de purifier et de discerner. » D'où il ressort que la perfection appartient aux seuls évêques.

CONCLUSION : Chez les prêtres et les diacres ayant charge d'âmes, il faut distinguer deux choses, l'ordre et la charge elle-même. Or l'ordre se rapporte à un acte particulier dans la sphère des divins offices. C'est pourquoi nous avons dit plus haut que la distinction des ordres rentrait dans la distinction des offices. Ceux qui reçoivent un ordre sacré reçoivent donc le pouvoir d'accomplir certains actes sacrés. Mais ils ne sont pas obligés par le fait même aux choses de la perfection, sous cette réserve que, dans l'Eglise occidentale, la réception des ordres sacrés implique l'émission du vœu de continence, qui est l'un de ceux que requiert la perfection. Ainsi donc celui

Ergo videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint in statu perfectionis.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, in Eccl. Hier. [cap. 5 circ. med.] : « Pontificum quidem ordo consummativus est et perfectivus; sacerdotum autem illuminativus et lucidativus; ministrantium vero purgativus et discretivus. » Ex quo patet quod perfectio solis episcopis attribuitur.

RESPONDEO dicendum quod in presbyteris et diaconis habentibus curam animarum duo possunt considerari : scilicet ordo et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis. Unde supra dictum est [q. præc., art. 3, ad 3], quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quod aliqui accipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi : non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfe-

qui reçoit un ordre sacré n'est pas placé, à proprement parler, dans l'état de perfection, bien que la perfection intérieure soit requise pour exercer dignement ces sortes d'actes.

La charge, non plus, qu'ils assument ne les place pas dans l'état de perfection. En effet, ils ne sont pas obligés de ce chef et par un vœu perpétuel à conserver toute leur vie la charge d'âmes. Ils la peuvent abandonner, en entrant en religion, même sans la permission de l'évêque, ainsi qu'il est spécifié dans les *Décrets*. Et, avec la permission de l'évêque, ils peuvent même abandonner archidiaconé ou paroisse pour recevoir une simple prébende sans charge d'âmes. Ce qui ne leur serait aucunement permis s'ils étaient dans l'état de perfection. « Nul, en effet, s'il regarde en arrière après avoir mis la main à la charrue, n'est apte au royaume de Dieu », est-il écrit. Les évêques, par contre, qui sont dans l'état de perfection, ne peuvent abandonner la

ctionis, nisi quatenus, apud occidentalem Ecclesiam, in susceptione sacri ordinis emittitur continentiae votum, quod est unum eorum quæ ad perfectionem pertinent, ut infra dicitur [q. 186, art. 4]. Unde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis : quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne hujusmodi actus actu exerceat. Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant, sed possunt eam deserere : vel transeundo ad religionem, etiam absque licentia episcopi, et ut habetur in *Decretis* 19, q. 1 [cap. : Duæ sunt]; etiam del icientia episcopi, potest aliquis archidiaconatum vel parochiam¹ dimittere et simplicem præbendam accipere sine cura.

¹ In ms. : *parochianam*.

charge épiscopale que par l'autorité du Souverain Pontife, auquel il appartient de dispenser en matière de vœux perpétuels, et pour des motifs déterminés.

Il est donc manifeste que tous les prélats ne sont pas dans l'état de perfection et qu'il n'y a que les évêques. [33]

SOLUTIONS : 1. Lorsqu'on parle de prêtre et d'évêque, on peut se placer à deux points de vue différents. Au point de vue du nom, et il est véritable que jadis on ne distinguait pas entre prêtre et évêque. « L'évêque est un surintendant », explique S. Augustin. Le prêtre est un ancien. S. Paul, pour les désigner l'un et l'autre, emploie le mot prêtre : « Les prêtres qui exercent bien leur présidence sont dignes d'un double honneur », et celui d'évêque, indifféremment : « Faites attention à vous et à tout le troupeau, dit-il aux prê-

Quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis : « Nemo enim mittens manum ad aratrum, et aspiciens retro, aptus est regno Dei », ut dicitur Luc. 9 [v. 62]. Episcopi autem, quia sunt in statu perfectionis, non nisi auctoritate summi Pontificis, ad quem etiam pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, et ex certis causis, ut infra dicitur [q. 185, art. 4]. Unde manifestum est quod non omnes prælati sunt in statu perfectionis, sed solum episcopi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod de presbytero, et Episcopo dupliciter loqui possumus. Uno modo, quantum ad nomen et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri. Nam episcopi dicuntur ex eo quod « superintendunt », sicut Augustinus dicit 19 de Civ. Dei [cap. 19] : presbyteri autem in græco dicuntur quasi « seniores ». Unde et Apostolus communiter utitur nomine « presbyterorum » quantum ad utrosque, cum dicit, 1 Tim. 5 [v. 17] : « Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur. » Et similiter

tres d'Ephèse, au sein duquel l'Esprit Saint vous a établis comme évêques pour régir l'Eglise de Dieu. » Mais au point de vue de la réalité, ils ont toujours été distincts, même au temps des Apôtres. Sur cette parole de S. Luc : « Le Seigneur désigna ensuite » etc., Denys écrit : « De même que nous avons dans les apôtres le prototype des évêques, nous avons dans les soixante-douze disciples celui des prêtres du second ordre. » Dans la suite, pour écarter le péril de schisme, il devint nécessaire de distinguer même les noms, les plus grands étant qualifiés d'évêques et les moindres de prêtres. Prétendre que les prêtres ne diffèrent pas des évêques, c'est une erreur que S. Augustin range parmi les dogmes hérétiques, lorsqu'il rapporte que les Ariens se refusaient à mettre aucune différence entre prêtre et évêque.

2. C'est l'évêque, à titre principal, qui a la

etiam nomine episcoporum : unde dicit, Act. 20, [v. 28], presbyteris Ecclesiæ Ephesinæ loquens : « Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei. » Sed secundum rem, semper inter eos fuit distinctio, etiam tempore Apostolorum : ut patet per Dionysium Eccl. Hier. [cap. 5] cir. med. Et Luc. 10 [v. 1], super illud : « Post hæc autem designavit Dominus » etc. dicit Gloss. [ord. Bed.] : « Sicut in Apostolis forma est episcoporum, sic in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis. » Postmodum tamen, ad schisma vitandum, necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur : ut scilicet majores dicerentur episcopi. Minores autem dicuntur presbyteri. Dicere autem presbyteros non differre ab episcopis, inter dogmata hæretica numerat Augustinus in lib. de Hær. [hæresi 53] ubi dicit quod Ariani dicebant « presbyterum ab episcopo nulla differentia debere discerni. »

AD SECUNDUM dicendum quod episcopi principaliter habent curam ovium suæ diocesis : presbyteri

charge de toutes les âmes de son diocèse. Les curés et archidiacres exercent les ministères moindres qui leur sont confiés sous l'autorité de l'évêque. Aussi sur ce mot de S. Paul : « A d'autres l'assistance, à d'autres le gouvernement », la Glose porte-t-elle : « L'assistance : c'est la fonction de ceux qui jouent le rôle d'auxiliaires près des supérieurs, comme Tite pour l'apôtre ou les archidiacres pour les évêques. Le gouvernement, c'est-à-dire l'autorité dont jouissent les personnes de moindre rang, tels les prêtres, exemples du peuple. » Et Denys : « De même que nous voyons la hiérarchie universelle culminer en Jésus, chacune des hiérarchies particulières atteint son sommet dans le divin hiérarque qui lui est propre, c'est-à-dire dans l'évêque. » Ailleurs il écrit : « Les prêtres et les diacres doivent tous prendre garde de ne rien faire sans la permission de leur propre évêque. » C'est dire qu'ils sont par rapport à l'évêque ce que sont les

autem curati et archidiaconi habent aliquas subministrationes sub episcopis. Unde super illud 1 ad Cor. 12 [v. 28] « Alii opitulationes, alii gubernationes », dicit Glossa : « Opitulationes » idest, eos qui majoribus ferunt opem, ut Titus Apostolo, vel archidiaconi episcopis. « Gubernationes » scilicet minorum personarum praelationes, vel presbyteri sunt qui plebi documento sunt. Et Dionysius dicit, in Eccl. Hier. [cap. 5], quod « sicut universam hierarchiam videmus in Jesu terminatam, ita unamquamque functionem in primo divino Hierarcha », idest episcopo. Et 16, q. 1 dicitur : « Omnibus presbyteris et Diaconis attendendum est, ut nihil absque proprii episcopi licentia agant. » Ex quo patet quod ita se habent ad episcopum sicut balivi vel præpositi ad regem. Et propter hoc, sicut mundanis potestatibus solus rex solemnem benedictionem accipit, alii vero per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesia cura episcopalis cum

baillis et prévôts vis-à-vis du roi. En conséquence, de même que le roi seul, entre toutes les puissances séculières, reçoit une bénédiction solennelle, les autres étant instituées par simple commission, de même, dans l'Eglise, la charge épiscopale est conférée par une solennelle consécration, tandis que les charges archidiaconale et curiale le sont par simple injonction. Cependant, avant même d'avoir cette charge, archidiacres et curés sont consacrés dans leur ordination.

3. N'ayant pas charge d'âmes à titre principal, mais une simple administration à eux confiée par l'évêque, les curés et archidiacres n'exercent pas en premier l'office pastoral et ne sont point obligés de donner leur vie pour le troupeau, si ce n'est dans la mesure où ils ont part à la charge d'âmes. Il s'agit donc plutôt dans leur cas d'un office intéressant la perfection que d'un état de perfection.

solemnitate consecrationis committitur, cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici injunctione. Conferantur tamen in susceptione ordinis, etiam antequam curam habeant.

AD TERTIUM dicendum quod sicut plebani et archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quamdam secundum quod eis ab episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ovibus, sed inquantum participant de cura. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens¹ quam obtineant perfectionis statum.

¹ In ms. : *pertinentis*

ARTICLE 7.

L'état religieux est-il plus parfait que l'état épiscopal?

DIFFICULTÉS : 1. Il y a apparence que l'état religieux soit plus parfait que l'état épiscopal. En effet, le Seigneur a dit : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres. » C'est ce que font les religieux. Les évêques, par contre, n'y sont pas tenus. « Les évêques, est-il dit dans les *Décrets*, laisseront à leurs héritiers de leurs biens patrimoniaux ou acquis ou leur appartenant personnellement. » Les religieux sont donc dans un état plus parfait que les évêques.

2. La perfection réside plus dans l'amour de Dieu que dans l'amour du prochain. Or l'état des religieux est directement ordonné à l'amour

ARTICULUS VII.

Utrum status religiosorum sit perfectior quam status prælatorum.

[Infra q. 185, art. 8; Quodl. 3, art. 17; opusc. 18, cap. 17, 18 et 19; Matth., 19]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status prælatorum. Dominus enim dicit, Matth. 19 [v. 21] : « Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus » : quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur episcopi : dicitur enim 12, q. 1 [cap. 19] : « episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent, hæredibus suis derelinquant. » Ergo religiosi sunt in perfectiori statu quam episcopi.

2. PRÆTEREA, perfectio principalius consistit in dilectione Dei quam in dilectione proximi. Sed status religiosorum directe ordinatur ad dilectionem Dei :

de Dieu, ce qui leur vaut, selon Denys, « de tirer leur nom du culte et service de Dieu. » L'état épiscopal, lui, semble ordonné à l'amour du prochain, dont les évêques ont charge en qualité de surintendants, comme l'atteste leur nom, suivant la remarque de S. Augustin. L'état religieux semble donc plus parfait que l'état épiscopal.

3. L'état religieux est ordonné à la vie contemplative, qui l'emporte sur la vie active à laquelle l'état épiscopal est ordonné. « Isaïe, écrit S. Grégoire, aspirant à l'office de la prédication, souhaitait d'être utile au prochain dans la vie active, tandis que Jérémie, voulant s'attacher diligemment à l'amour du Créateur par la contemplation, déclinait la mission de prédicateur. » Il y a donc apparence que l'état religieux soit plus parfait que l'état épiscopal.

CEPENDANT, il n'est permis à personne de passer d'un état plus relevé à un état inférieur. Ce

unde et « ex Dei servitio et famulatu nominantur », ut Dionysius dicit, in Eccl. Hier. [cap. 6 ante med.]. Status autem episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cujus curæ « superintendunt. » Unde et nominantur, ut patet per Augustinus 19 de Civ. Dei [cap. 19]. Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

3. PRÆTEREA, status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quæ potior est quam vita activa, ad quam ordinatur status episcoporum : dicit enim Gregorius in Pastoral. [part. 1. cap. 7], quod « per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaïas officium prædicationis appetiit : per contemplativam vero Jeremias, amoris Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit. » Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

SED CONTRA, nulli licet a majori statu ad minorem

serait « tourner la tête en arrière. » Mais on peut passer de l'état religieux à l'état épiscopal. Les *Décrets* disent, en effet, que « l'ordination sacrée fait du moine un évêque. » Il faut donc que l'état épiscopal soit plus relevé que l'état religieux.

CONCLUSION : « L'agent, remarque S. Augustin, est toujours supérieur au patient. » Or, dans l'ordre de la perfection, les évêques, d'après Denys, ont rang d'agents de perfection (*perfectores*) et les religieux de perfectionnés (*perfecti*, au passif). De ces deux conditions, l'une évoque l'idée d'activité, l'autre de passivité. D'où il est manifeste que l'état de perfection est supérieur chez les évêques à ce qu'il est chez les religieux.

SOLUTIONS : I. Le renoncement aux biens propres peut revêtir deux formes différentes. La forme de réalité actuelle. Ainsi considéré, il n'est pas la perfection même, mais un simple moyen

transire : hoc enim esset « retro aspicere », Luc. 9 [v. 62]. Sed potest aliquis a statu religionis transire ad statum episcopalem : dicitur enim 18. q. 1 [cap. : Statutum], quod « sacra ordinatio de monacho episcopum facit. » Ergo status episcoporum est perfectior quam religiosorum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit 12, super Gen. ad liter. [cap. 16], « semper agens præstantius est patiente. » In genere autem perfectionis, episcopi secundum Dionysium, in Cæl. Hier. [cap. 5 et 6] se habent ut « perfectores », religiosi autem ut « perfecti » : Quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quod status perfectionis potius est in episcopis quam in religiosis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est in actu. Et sic in ea non consistit essentialiter perfectio, sed est quoddam per-

de perfection. Donc rien ne s'oppose à ce que l'état de perfection puisse exister sans lui. Et ainsi des autres observances extérieures. La forme de disposition intérieure, l'homme étant prêt, s'il en était besoin, à tout abandonner ou distribuer. Et ceci appartient directement à la perfection. « Le Seigneur, écrit S. Augustin, fait voir que les fils de la Sagesse se rendent parfaitement compte que la justice ne consiste ni à jeûner ni à manger, mais à supporter l'indigence d'une âme égale. » Et S. Paul : « Je sais vivre dans l'abondance et manquer du nécessaire. » Or les évêques sont tenus plus que personne de mépriser tous leurs biens pour l'honneur de Dieu et le salut de leur troupeau, lorsque les circonstances l'exigeront, soit en les distribuant aux pauvres, soit « en supportant avec joie qu'on les leur ravisse. »

2. Si les évêques s'appliquent aux choses qui relèvent de l'amour du prochain, cela provient de

fectionis instrumentum, sicut supra dictum est [art. 3, huj. q.]. Et ideo nihil prohibet statum perfectionis esse sine abrenuntiatione priorum. Sicut etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis. Alio modo considerari secundum præparationem : ut scilicet homo sit paratus, si opus fuerit, omnia dimittere vel distribuere. Et hoc pertinet directe ad perfectionem. Unde Augustinus dicit, in lib. 2. de QQ. Evangel. [q. 11] : « Ostendit Dominus filios sapientiæ intelligere non in abstinendo nec in manducando esse justitiam : sed in æquanimirate tolerandi inopiam. » Unde et Apostolus dicit ad Philip. 4, [v. 12] : « Scio abundare et penuriam pati. » Ad hoc autem maxime tenentur episcopi quod omnia sua pro honore Dei et salute sui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel « rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo », ad Heb., cap. 10 [v. 34].

AD SECUNDUM dicendum quod hoc ipsum quod episcopi intendunt his quæ pertinent ad proximorum

l'abondance de leur amour pour Dieu. C'est pourquoi le Seigneur s'enquit d'abord de Pierre s'il l'aimait et lui confia ensuite la charge du troupeau. « Si la charge pastorale, écrit de son côté S. Grégoire, est une preuve d'amour, quiconque, pourvu des vertus nécessaires, refuse de paître le troupeau de Dieu, se trouve convaincu de n'aimer pas le Pasteur Suprême. » C'est un signe de plus grand amour d'accepter, pour son ami, de servir un tiers, que de ne vouloir servir que cet ami lui-même.

3. « Que l'évêque, écrit S. Grégoire, soit le premier pour l'action et qu'il soit néanmoins plus que personne absorbé dans la contemplation. » Il lui appartient, en effet, de contempler, non pas seulement pour lui-même mais pour l'instruction d'autrui. C'est ce qui fait dire à S. Grégoire : « Aux hommes parfaits qui sortent de la contemplation s'applique le mot de l'Écriture : « Le goût de ta douceur leur revient à la bouche. » [34]

dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinæ. Unde Dominus primo a Petro quæsit an eum diligeret, et postea ei gregis curam commisit. Et Gregorius dicit in Pastoralis [part. 1, cap. 5] : « Si dilectionis est testimonium cura pastoralis, quisquis, virtutibus polens, gregem Dei renuit pascere, Pastorem summum convincitur non amare. » Hoc autem est majoris dilectionis signum, ut homo propter amicum etiam alii serviat, quam etiam si soli amico velit servire.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Gregorius dicit in Pastoralis [part. 2, cap. 1] : « Sit præsul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus » : quia ad ipsos pertinet non solum propter seipsos, sed etiam propter instructionem aliorum contemplari. Unde Gregorius dicit, super Ezech. [hom. 5] quod « de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur [Ps. 44] : « Memoriam suavitatis tuæ eructabunt. »

ARTICLE 8.

Les curés et archidiaques l'emportent-ils en perfection sur les religieux?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'ils l'emportent. S. Jean Chrysostome dit : « Donne-moi un moine qui soit, j'y consens, un autre Elie. Eh bien, c'est lui faire trop d'honneur que de seulement lui comparer celui qui, livré au peuple et obligé de porter les péchés de beaucoup, demeure immuable et fort. » Et un peu plus loin : « Si l'on me donnait à choisir où j'aimerais mieux plaire à Dieu, dans l'office sacerdotal ou dans la solitude monacale, sans même balancer je choisirais le premier. » Et dans un autre endroit : « Si l'on compare au sacerdoce bien administré les sueurs de la vie monastique, on trouvera entre eux la même distance qui sépare un roi d'un simple particulier. » Il semble donc que les prêtres

ARTICULUS VIII.

Utrum presbyteri curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quam religiosi.

[Quodl. 1, art. 14, ad 2; Quodl. 3, art. 17; opusc. 18, cap. 20 et 21; in Matth., 19]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quam religiosi. Dicit enim Chrysostomus in suo Dial. in lib. 6 de Sacerdot. [cap. 4 et cap. 7] : « Si talem mihi aliquem adducas monachum qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Helias fuit : non tamen illi comparandus est qui, traditus populis et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat et fortis. » Et parum post dicit [cap. 7] : « Si quis mihi proponeret optionem ubi mallet placere, in officio sacerdotali an in solitudine monachorum : sine

ayant charge d'âmes soient plus parfaits que les religieux.

2. S. Augustin écrit de son côté : « Que ta religieuse prudence veuille considérer qu'il n'y a rien de plus difficile dans la vie, surtout en ce temps-ci, ni de plus laborieux, ni de plus périlleux que l'office épiscopal ou sacerdotal ou diaconal ; mais devant Dieu rien ne les surpasse en béatitude, si l'on combat comme le commande notre empereur. » Les religieux ne sont donc pas plus parfaits que les prêtres et les diacres.

3. Le même S. Augustin écrit encore : « Il y aurait de quoi pleurer si nous exposions les moines à une si pernicieuse superbe et si nous considérions les clercs comme méritant un si grave affront, que de dire qu'un mauvais moine fait un bon clerc, alors que c'est tout juste si un bon moine arrive à faire un bon clerc. » Et un peu plus haut, il avait dit : « N'allons pas donner

comparatione eligerem illud quod prius dixi. » Et in eodem libro [cap. 5] dicit : « Si quis bene administrato sacerdotio illius propositi, scilicet monachalis, sudores conferat, tantum eos distare reperiet quantum inter privatum distat et regem. » Ergo videtur quod sacerdotes habentes curam animarum sint perfectiores religiosi.

2. PRÆTEREA, Augustinus dicit in epist. ad Valerium [epist. 21, ol. 148] : « Cogitet religiosa prudentia tua nihil esse in hac vita, et maxime hoc tempore, difficilius, laboriosius, periculosius episcopi aut presbyteri aut diaconi officio : sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militet quo noster Imperator jubet. » Non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris, aut diaconis.

3. PRÆTEREA, Augustinus dicit ad Aurelium [epist. 40, ol. 76] : « Nimis dolendum est, si ad tam ruinosa superbiam monachos surrigamus, et tam gravi contumelia clericos dignos putemus », ut scilicet dicatur quod « malus monachus bonus clericus est » ; « cum

lieu aux serviteurs de Dieu, c'est-à-dire aux moines, de penser qu'ils seront plus facilement choisis pour la cléricature s'ils deviennent pires, c'est-à-dire s'ils abandonnent la vie monastique. » Il semble donc que ceux qui sont dans l'état clérical soient plus parfaits que les religieux.

4. Il n'est pas permis de passer d'un état supérieur à un état inférieur. Mais on peut passer de l'état monastique à l'office de curé, comme le prouve ce décret du pape Gélase : « S'il se trouve un moine, vénérable par le mérite de sa vie, que l'on estime digne du sacerdoce et si l'Abbé, sous le commandement duquel il combat pour le Christ, demande qu'on en fasse un prêtre, l'évêque devra le choisir et l'ordonner où il jugera bon. » S. Jérôme dit de son côté : « Vis dans le monastère de telle sorte que tu mérites de devenir clerc. » Donc curés et archidiaques sont plus parfaits que les religieux.

aliquando bonus etiam monachus vix bonum clericum faciat. » Et paulo ante præmittit « non esse viam dandam servis Dei », idest monachis, « ut se facilius putent eligi ad aliquid melius » scilicet clericatum, « si facti fuerint deteriores », scilicet abjecto monachatu. Ergo videtur quod illi qui sunt in statu clericali, sint perfectiores religiosi.

4. PRÆTEREA, non licet de statu majori ad minorem transire. Sed de statu monastico transire licet ad officium presbyteri curam habentis : ut patet 16, q. 1 [cap. 28], ex decreto Gelasii Papæ, qui dicit : « Si quis monachus fuerit qui, venerabilis vitæ merito, sacerdotio dignus videatur, et Abbas sub cujus imperio Regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit : ab episcopo debet eligi, et in loco quo judicaverit ordinari. » Et Hieronymus dicit, ad Rusticum monachum [ep. 4] : « Sic vive in monasterio ut clericus esse merearis. » Ergo presbyteri curati et archidiaconi sunt perfectiores religiosi.

5. Les évêques sont, avons-nous dit, dans un état plus parfait que les religieux. Or les curés et archidiacres, ayant charge d'âmes, ressemblent plus aux évêques que les religieux. Donc ils sont plus parfaits qu'eux.

6. « La vertu a pour objet le bien difficile », dit Aristote. Mais il est plus difficile de bien vivre dans l'office de curé et d'archidiacre que dans l'état religieux. Il s'ensuit que la vertu est plus parfaite chez les curés et les archidiacres que chez les religieux.

CEPENDANT, il est dit dans les *Décrets* : « Si quelqu'un gouverne, sous l'autorité de l'évêque, le peuple de son église et mène la vie séculière et que le désir lui vienne, sous l'inspiration du Saint Esprit, d'aller faire son salut parmi les moines ou les chanoines réguliers, c'est la loi particulière qui le guide et il n'y a pas lieu de lui opposer la loi publique. » Mais nul n'est conduit par la loi de l'Esprit Saint, que l'on appelle ici

5. PRÆTEREA, episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi, ut ex supra dictis patet [art. præc.]. Sed presbyteri curati et archidiaconi, ex eo quod habent curam animarum, similiores sunt episcopis quam religiosi. Ergo sunt majoris perfectionis.

6. PRÆTEREA, « virtus consistit circa difficile et bonum », ut dicitur in 2 Ethic. [cap. 3]. Sed difficilius est quod aliquis bene vivat in officio presbyteri curati vel archidiaconi quam in statu religionis. Ergo presbyteri curati vel archidiaconi sunt perfectioris virtutis quam religiosi.

SED CONTRA est quod dicitur 19, q. 2, [cap. : Duæ] : « Si quis in ecclesia sua sub episcopo populum retinet et sæculariter vivit, si afflatus Spiritu Sancto, in aliquo monasterio vel regula canonica salvare se voluerit : quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur. » Sed non ducitur aliquis a lege

loi particulière, si ce n'est à un bien plus parfait. Il semble donc que les religieux soient plus parfaits que les curés et archidiacres.

CONCLUSION : Il ne peut être question de supériorité des uns sur les autres que dans les choses où ils diffèrent, nullement dans celles où ils sont pareils. Chez les curés et archidiacres, trois choses sont à considérer : l'état, l'ordre et l'office. Leur état, c'est l'état séculier ; leur ordre, c'est le sacerdoce ou le diaconat ; leur office, c'est la charge d'âmes qui leur est confiée.

Si donc nous plaçons en regard des religieux, qui soient prêtres ou diacres et qui aient en outre charge d'âmes, comme c'est le cas de la plupart des moines et des chanoines réguliers, les religieux l'emportent sur le premier point et sur les autres c'est l'égalité. Si les seconds diffèrent des premiers par l'état et l'office et leur ressemblent pour ce qui est de l'ordre, comme il arrive pour les religieux prêtres ou diacres qui

Spiritus Sancti, quæ ibi dicitur « lex privata », nisi in aliquid perfectius. Ergo videtur quod religiosi sint perfectiores quam archidiaconi vel presbyteri curati.

RESPONDEO dicendum quod comparatio supereminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis et archidiaconis tria est considerare : scilicet statum, ordinem, et officium. Ad statum pertinet quod sæculares sint ; ad ordinem, quod sint sacerdotes vel diaconi ; ad officium, quod curam animarum habeant sibi commissam.

Si igitur ex alia parte ponamus statum religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi et canonici regulares habent : in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. — Si autem differat secundus a primo statu et officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes et diaconi curam animarum non

n'ont pas charge d'âmes, ils leur seront supérieurs pour l'état, inférieurs pour l'office, égaux pour l'ordre.

Ceci nous conduit à examiner laquelle de ces prééminences doit être tenue pour principale, celle de l'état ou celle de l'office. A propos de quoi il semble qu'on doive considérer deux choses, à savoir la bonté et la difficulté. Si la comparaison porte sur la bonté, l'état religieux doit être mis au-dessus de l'office de curé ou d'archidiacre. Le religieux s'engage pour toute la durée de sa vie à la poursuite de la perfection. Le curé et l'archidiacre, à la différence de l'évêque, ne s'engagent pas au soin des âmes pour toute la vie. De plus cette charge des âmes qui leur sont confiées, ils ne l'exercent pas en premier : c'est le propre de l'évêque; leur office se limite à certains actes déterminés de la charge d'âmes. L'état religieux est donc par rapport à leur office comme l'universel en regard du particulier, comme l'holocauste vis-à-vis du simple sacrifice, qui est infé-

habentes : manifestum est quod secundus primo erit statu quidem excellentior, officio quidem minor, ordine vero æqualis. — Est ergo considerandum quæ præ-
e-minentia potior sit : utrum status vel officii.

Circa quod duo attendenda videntur : scilicet bonitas et difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri curati vel archidiaconi : quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium ; presbyter autem curatus vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus ; nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut episcopo ; sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet [art. 6, huj. q, ad 2]. — Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare : et sicut holocausti ad sacrificium, quod

rieur à l'holocauste. C'est bien ce que dit S. Grégoire : « Aux clercs qui veulent devenir moines pour cette raison qu'ils aspirent à mener une vie meilleure, l'évêque doit accorder la liberté d'entrer dans les monastères. » Cette comparaison porte, bien entendu, sur les deux genres de vie pris en eux-mêmes. Car si on prend les choses du côté des personnes qui les mènent, c'est le degré de charité qui décide. Il arrive parfois qu'une œuvre, en soi moins bonne qu'une autre, devienne plus méritoire étant faite avec plus de charité.

Mais si l'on fait porter la comparaison sur la difficulté de bien vivre dans l'état religieux et dans la charge d'âmes, c'est cette dernière qui l'emporte. Du moins pour ce qui regarde les dangers extérieurs. Car pour ce qui regarde la difficulté de l'œuvre même à accomplir, la vie religieuse est la plus difficile à raison de la rigueur de l'observance régulière.

Si maintenant nous prenons un religieux qui n'est pas dans les ordres, ce qui est le cas des

est minus holocausto, ut patet per Gregorium, super Ezech. [hom. 20]. Unde et 19, qu. 1, cap. 1 dicitur : « Clericis qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopis in monasteriis oportet largiri ingressus. » — Sed hæc comparatio intelligenda est secundum genus operis. Nam secundum charitatem operantis, contingit quandoque quod opus, ex genere suo minus existens, magis est meritorium, scilicet si ex majori charitate fiat.

Si vero attendatur difficultas bene conversandi in religione et in officio habentis curam animarum, sic difficilior est bene conversari cum cura animarum, propter exteriora pericula : quamvis conversatio religionis sit difficilior quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiæ regularis.

Si vero religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis religionum, sic manifestum est excellere præ-

convers, il est manifeste que le clerc dans les ordres l'emporte et de beaucoup pour ce qui est de la dignité. Par l'ordre sacré, le clerc se trouve député aux ministères les plus dignes qui soient, où il sert le Christ dans ce sacrement de l'autel qui requiert une sainteté intérieure supérieure à celle même que demande l'état religieux. « L'ordre monastique, écrit Denys, doit suivre les ordres sacerdotaux et s'élever aux choses divines en les imitant. » Aussi le clerc dans les ordres sacrés pèche-t-il plus gravement, toutes choses égales par ailleurs, s'il fait quelque chose de contraire à la sainteté, que le religieux non engagé dans les ordres sacrés. Cependant, il reste toujours que le religieux non clerc est astreint aux observances régulières, auxquelles ne sont pas obligés ceux qui sont dans les ordres sacrés. [35]

SOLUTIONS : I. On pourrait se contenter, à propos de ces paroles de S. Jean Chrysostome, de faire observer qu'il n'a point en vue les curés mais l'évêque, souverain prêtre. C'est bien le pro-

eminentiam ordinis quantum ad dignitatem : quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsis Christo servitur in sacramento Altaris, ad quod requiritur major sanctitas interior quam requirat etiam religionis status ; quia, sicut Dionysius dicit, 6 cap. Eccl. Hier. : « Monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, et ad eorum imitationem in divina ascendere. » Unde gravius peccat, cæteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum : quamvis laicus religiosus teneatur ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus non tenentur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi posset quod non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de

pos réel de ce livre, par où il se console, lui-même et S. Basile, de leur élection à l'épiscopat.

Mais laissons cela, et disons qu'il se place au point de vue de la difficulté. Il vient, en effet, de dire : « Lorsque le pilote sera au milieu des flots et qu'il aura réussi à sauver son bateau de la tempête, c'est à juste titre que tout le monde, reconnaissant son mérite, le saluera du nom de parfait pilote. » A quoi fait suite ce qu'il dit du moine et qui a été transcrit plus haut, à savoir que « le moine ne peut être comparé à celui qui, livré aux peuples, demeure immobile. » Et il en donne la raison, qui est qu'il « a su se gouverner soi-même dans la tempête comme dans la tranquillité. » Or tout ceci ne prouve qu'une chose, à savoir que l'état de celui qui a charge d'âmes est plus périlleux que celui du moine. Et se conserver innocent dans un plus grand péril est le signe d'une vertu supérieure. Mais il est d'une vertu plus haute encore d'éviter le péril en entrant en religion. Aussi ne dit-il pas qu'il aimerait mieux

episcopo, qui dicitur « summus Sacerdos. » Et hoc convenit intentioni illius libri in quo consolatur se et Basilium de hoc quod erant in episcopos electi.

Sed hoc prætermisso, dicendum est quod loquitur quantum ad difficultatem. Præmittit enim [num. 6] : « Cum fuerit gubernator in mediis fluctibus et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur. » Et postea concludit quod supra positum est [in argum.] de monacho, « qui non est comparandus ei qui, traditus populis, immobilis perseverat » ; et subdit causam : quia « sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum. » Ex quo nihil aliud ostendi potest nisi quod periculosior est status habentis curam animarum quam monachi : in majori autem periculo innocentem se servare est majoris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet, quod aliquis vitet

être dans l'office sacerdotal que dans la solitude, mais qu'il préférerait plaire à Dieu en celui-là qu'en celle-ci, ce qui est, en effet, la preuve d'une plus grande vertu.

2. Cette parole de S. Augustin vise elle aussi la difficulté, laquelle, nous l'avons dit, fait valoir la supériorité de la vertu chez ceux qui s'y comportent bien.

3. S. Augustin compare ici les moines aux clercs quant à la distance que l'ordre met entre eux et nullement quant à la valeur respective de la vie religieuse et de la vie séculière.

4. Ceux qui sont pris de la vie religieuse pour être appliqués au soin des âmes, se trouvant déjà engagés dans les ordres sacrés, acquièrent quelque chose qu'ils n'avaient point, à savoir l'office de la charge d'âmes, sans abandonner ce qu'ils avaient, c'est-à-dire l'état religieux. Les *Décrets* le disent expressément : « S'il arrive que des moines, qui ont vécu longtemps dans les

pericula religionem intrando. Unde non dicit quod « mallet esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum » : sed quod « mallet placere » in hoc quam in illo, quia hoc est majoris virtutis argumentum.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam illa auctoritas Augustini manifeste loquitur quantum ad difficultatem, quæ ostendit magnitudinem virtutis in his qui bene conversantur, sicut dictum est [in solut. præc.]

AD TERTIUM dicendum quod Augustinus ibi comparat monachos clericis quantum ad distantiam ordinis : non quantum ad distantiam religionis et sæcularis vitæ.

AD QUARTUM dicendum quod illi qui a statu religionis assumuntur ad curam animarum, cum prius essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur ad quod prius non habebant, scilicet officium curæ; non autem deponunt quod prius habebant, scilicet religionis statum; dicitur enim in Decretis 16, q. 1 [cap. 3] :

monastères, parviennent aux ordres de la cléricature, nous statuons qu'ils ne doivent pas abandonner leur premier propos. » Les curés et archidiaques, au contraire, qui entrent en religion, abandonnent la charge pour acquérir la perfection de l'état. Ce qui montre bien la supériorité de la vie religieuse. Si des religieux laïcs sont élus pour la cléricature et les ordres sacrés, il est manifeste qu'ils sont promus à quelque chose de meilleur. Nous l'avons dit plus haut et cela ressort de la manière de parler de S. Jérôme : « Vis dans le monastère de telle sorte que tu mérites de devenir clerc. »

5. Les curés et archidiaques ressemblent plus aux évêques sur un point, à savoir par la charge d'âmes qu'ils ont en second. Mais pour ce qui est de la perpétuelle obligation, requise par l'état de perfection, ce que nous avons dit fait voir que ce sont les religieux qui ressemblent le plus aux évêques.

« De monachis qui, diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere. » Sed presbyteri curati vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt ut adipiscantur perfectiorem statum. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur.

In hoc autem quod religiosi laici assumuntur in clericatum et sacros ordines, manifeste promoventur ad melius, sicut supra dictum est [in arg. et in fin. corp.]. Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cum Hieronymus dicit : « Sic in monasterio vive ut clericus esse merearis. »

AD QUINTUM dicendum quod presbyteri curati et archidiaconi sunt similiores episcopis quam religiosi quantum ad aliquid : scilicet quantum ad curam animarum, quam secundario habent. Sed quantum ad perpetuam obligationem, quæ requiritur ad statum per-

6. La difficulté qui tient au caractère ardu de l'œuvre même ajoute quelque chose à la perfection de la vertu. Mais pour celle qui provient des obstacles extérieurs, c'est différent. Tantôt elle diminue la perfection de la vertu, dans le cas, par exemple, de celui qui n'aime pas assez la vertu pour éviter les obstacles à la vertu : « Celui qui lutte dans le stade, écrit S. Paul, s'abstient de tout. » Tantôt elle démontre la perfection de la vertu, dans le cas, par exemple, de celui devant lequel surgissent, inopinément ou par suite d'un juste motif, des obstacles à la vertu mais qui ne parviennent pas à le faire dévier du chemin de la vertu. Dans l'état religieux, la difficulté qui vient des œuvres mêmes, qui sont ardues, est plus grande. Chez ceux qui vivent dans le siècle à un titre quelconque, la difficulté est plus grande du chef de ces obstacles à la vertu que les religieux ont eu la sagesse d'éviter.

fectionis, similiores sunt episcopo religiosi, ut ex supra dictis patet [art. 5 et 6 huj. q.].

AD SEXTUM dicendum quod difficultas quæ est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis. Difficultas autem quæ provenit ex exterioribus impedimentis, quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis : puta cum aliquis non tantum virtutem amat ut impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud Apostoli, 1 ad Cor. 9 [v. 25] : « Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet. » Quandoque vero est signum perfectionis virtutis : puta cum alicui ex inopinato vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quæ tamen a virtute non declinat. In statu autem religionis est major difficultas ex arduitate operum : sed in his qui in sæculo vivunt qualitercumque, est major difficultas ex impedimentis virtutis, quæ religiosi provide vitaverunt.

QUESTION 185.

DE L'ÉTAT ÉPISCOPAL.

Nous devons parler maintenant de l'état épiscopal et nous demander à son sujet. — 1. Est-il permis de désirer l'épiscopat? — 2. Est-il permis de refuser absolument l'épiscopat? — 3. Doit-on choisir comme évêque le meilleur? — 4. L'évêque peut-il entrer en religion? — 5. Peut-il abandonner corporellement ses sujets? — 6. Peut-il posséder quelque chose en propre? — 7. Pèche-t-il mortellement en ne distribuant pas les biens ecclésiastiques aux pauvres? — 8. Les religieux élevés à l'épiscopat sont-ils tenus aux observances régulières?

QUESTIO CLXXXV.

DE STATU EPISCOPORUM

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum episcoporum.

Et circa hoc quærentur octo : 1. Utrum liceat episcopatum appetere. — 2. Utrum liceat episcopatum finaliter recusare. — 3. Utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem. — 4. Utrum episcopus possit ad religionem transire. — 5. Utrum liceat ei corporaliter suos subditos deserere. — 6. Utrum possit habere proprium. — 7. Utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando. — 8. Utrum religiosi, qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

ARTICLE 1.

Est-il permis de désirer l'épiscopat?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que ce soit permis. S. Paul dit, en effet : « Celui qui désire l'épiscopat désire une œuvre bonne. » Or c'est une chose licite et louable de désirer une œuvre bonne. C'en est donc une aussi de désirer l'épiscopat.

2. L'état épiscopal est plus parfait que l'état religieux, avons-nous dit plus haut. Or il est louable de désirer embrasser l'état religieux. Il l'est donc aussi de souhaiter d'être promu à l'épiscopat.

3. Il est écrit : « Celui qui cache le blé sera maudit parmi les peuples, tandis que leur bénédiction sera sur la tête de qui le vend. » Mais celui que la vie et la science qualifient pour

ARTICULUS I.

Utrum liceat episcopatum appetere.

[Quodl. 2, art. 11; Quodl. 3, art. 9; Quodl. 5, art. 1; Quodl. 12, art. 18; opusc. 18, cap. 19; 1 Tim. 3]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod liceat episcopatum appetere. Dicit enim Apostolus, 1 ad Tim. 3 [v. 1] : « Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat. » Sed licitum et laudabile est bonum opus desiderare. Ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

2. PRÆTEREA, status episcoporum est perfectior quam status religiosorum, ut supra habitum est [qu. præc, art. 7]. Sed laudabile est quod aliquis desideret ad statum religionis transire. Ergo etiam laudabile est quod aliquis appetat ad episcopatum promoveri.

3. PRÆTEREA, Prov. 11 [v. 26], dicitur : « Qui abscondit frumenta, maledicetur in populis : benedictio

l'épiscopat, semble cacher le blé spirituel s'il s'y dérobe, tandis qu'en l'acceptant, il se trouve en situation de dispenser le blé spirituel. Il semble donc que ce soit chose louable de désirer l'épiscopat et chose blâmable de s'y dérober.

4. Les actes des saints rapportés dans l'Écriture nous sont donnés en exemple, selon cette parole : « Tout ce qui est écrit l'est pour notre instruction. » Or nous lisons qu'Isaïe s'offrit à remplir l'office de la prédication, qui est très spécialement celui des évêques. C'est donc, semble-t-il, un louable désir que celui de l'épiscopat.

CEPENDANT, S. Augustin a écrit : « Cette position supérieure, dont l'existence est nécessaire au gouvernement du peuple, même si l'on croit pouvoir y faire bonne figure, n'est pas une chose qu'il soit séant de désirer. »

CONCLUSION : Dans l'épiscopat, il y a trois

autem super caput vendentium. » Sed ille qui est idoneus et vita et scientia ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere si se ab episcopatu subtrahat : per hoc autem quod episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi. Ergo videtur quod laudabile sit episcopatum appetere, et vituperabile ipsum refugere.

4. PRÆTEREA, facta Sanctorum quæ in Scriptura narrantur, nobis proponuntur in exemplum : secundum illud ad Rom. 15 [v. 4] : « Quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. » Sed legitur Isa. 6 [v. 8], quod Isaias se obtulit ad officium prædicationis : quod præcipue competit episcopis. Ergo videtur quod appetere episcopatum sit laudabile.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei [cap. 19] : « Locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi administraretur ut decet, tamen indecenter appetitur. »

RESPONDEO dicendum quod in episcopatu tria pos-

choses à considérer. La première, qui est principale et a valeur de fin, c'est le ministère épiscopal lui-même, par où l'on s'applique à procurer le bien du prochain, selon cette parole : « Pais mes brebis. » La seconde, c'est le grade élevé. L'évêque, en effet, se trouve placé au-dessus des autres : « Le serviteur fidèle et prudent, est-il écrit, que le Seigneur a établi sur sa famille. » La troisième est la conséquence des deux autres. Elle consiste dans la révérence, l'honneur, l'abondance de biens temporels dont parle S. Paul : « Les prêtres qui exercent bien leur présidence sont dignes d'un double honneur. »

Désirer l'épiscopat pour les avantages qui s'y trouvent joints, c'est manifestement illicite. Cette manière d'agir relève de la cupidité et de l'ambition. Et c'est cela même que le Seigneur reprochait aux Pharisiens : « Ils aiment les premières places dans les repas, les premiers sièges à la synagogue, d'être salués sur la place publique et qu'on

sunt considerari. Quorum unum est principale et finale : scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intendit, secundum illud Joan. ult. [v. 17] : « Pasce oves meas. » — Aliud autem est altitudo gradus : quia episcopus super alios constituitur, secundum illud Matth. 24 [v. 44] : « Fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam. » — Tertium autem est quod consequenter se habet ad ista : scilicet reverentia et honor, sufficientia temporalium, secundum illud 1 ad Tim. 5 [v. 17] : « Qui bene præsent presbyteri, duplici honore digni habeantur. »

Appetere ergo episcopatum ratione hujusmodi circumstantium bonorum, manifestum est quod est illicitum, et pertinet ad cupiditatem vel ambitionem. Unde contra Phariseos Dominus dicit, Matth. 23 [v. 6, 7] : « Amant primos accubitus in cœnis et primas cathedras in synagogis, salutationes in foro, et vocari ab hominibus : Rabbi. »

leur dise : Rabbi. » Désirer l'épiscopat pour le rang élevé qu'il procure, c'est présomption. Aussi le Seigneur reprend-il les disciples pour leur recherche de la primauté : « Vous savez, leur dit-il, que les rois des nations exercent sur elles la domination. » Sur quoi S. Jean Chrysostome remarque : « Ainsi leur donne-t-il à comprendre que c'est le fait de Gentils d'ambitionner les primautés. Et par cette conduite des Gentils qu'il leur allègue, il change leur cœur bouillonnant de désirs. »

Souhaiter d'être utile au prochain, c'est, en revanche, chose louable et vertueuse. Mais le service épiscopal du prochain entraînant l'élévation du rang, il semble que ce soit présomption, hors le cas de nécessité, d'aspirer à cette prééminence en vue d'être utile à ses inférieurs. « Le désir de l'épiscopat, écrit S. Grégoire, était louable au temps où il signifiait la certitude de supplices plus cruels. » Ce qui faisait que les candidats n'abondaient point. Surtout il l'est lorsqu'on y est

Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere episcopatum est præsumptuosum. Unde Dominus, Matth. 20 [v. 25] arguit discipulos primatum quærentes, dicens : « Scitis quia principes gentium dominantur eorum » : ubi Chrysostomus [hom. 65 in Matth.] dicit quod per hoc « ostendit quod gentile est primatus cupere ; et sic gentium comparatione eorum animam æstuantem convertit. »

Sed appetere proximis prodesse est secundum se laudabile et virtuosum. Verum quia, prout est episcopalis actus, habet annexam gradus celsitudinem, præsumptuosum videtur quod aliquis præesse appetat ad hoc quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente : sicut Gregorius dicit in Pastor. [part. I, cap. 8], quod « tunc laudabile erat episcopatum quæ-
rere, quando per hunc quemquam dubium non erat ad supplicia graviora pervenire », unde non de facili inveniebatur qui hoc onus assumeret. Præsertim cum

divinement poussé par le zèle des âmes. C'était, au dire de S. Grégoire, le cas d'Isaïe, « qui, désireux d'être utile au prochain, ambitionna justement l'office de prédicateur. » Ce que chacun, cependant, peut souhaiter sans présomption, c'est de faire de telles œuvres, s'il arrivait qu'il se trouvât en cet office, ou encore d'être digne de les accomplir. L'œuvre bonne et non l'honneur de la primauté fait en ce cas tout l'objet du désir. Aussi S. Jean Chrysostome écrit-il : « Désirer l'œuvre bonne est bon. Mais c'est vanité d'ambitionner la primauté d'honneur. La primauté cherche qui la fuit et fuit qui la cherche. »

SOLUTIONS : I. « L'Apôtre a écrit cela, fait observer S. Grégoire, en un temps où celui qui se trouvait placé à la tête des églises se voyait désigné le premier pour les tourments du martyre. » Aussi l'épiscopat n'offrait-il rien qu'on pût désirer en dehors de l'œuvre bonne. C'est ce qui fait dire à S. Augustin que « l'Apôtre en écrivant :

aliquis charitatis zelo divinitus ad hoc incitatur, sicut Gregorius dicit in Pastor. [part. 1, cap. 7], quod « Isaïas prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium prædicationis appetit. » Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse; vel etiam se esse dignum ad talia opera exsequenda : ita quod bonum opus cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Unde Chrysostomus dicit, super Matth. [hom. 35. in op. imperf.] : « Opus quidem desiderare bonum, bonum est : primatum autem honoris concupiscere vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret. »

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit in Past. [part. 1. cap. 8], « illo tempore hoc dixit Apostolus quo ille qui plebibus præerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur » : et sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset nisi bonum opus.

« Celui qui désire l'épiscopat désire une œuvre bonne », veut faire comprendre ce que c'est que l'épiscopat, à savoir que c'est un mot qui parle de labeur et non d'honneur. *Scopos*, en grec, signifie : intendance. *Episcopos* se peut donc traduire : exercer la surintendance, afin qu'il comprenne bien qu'il n'est pas évêque celui qui se complaît dans la prééminence et non dans le service. » Un peu plus haut il disait : « Dans l'action, ici-bas, ce n'est ni l'honneur ni la puissance qu'il faut aimer, car tout est vanité sous le soleil ; c'est l'œuvre même qui s'accomplit par le moyen de cet honneur et de cette puissance. » S. Grégoire, cependant, s'exprime en ces termes : « L'Apôtre qui vient de louer le désir (de l'œuvre bonne) tourne en sujet d'effroi ce qu'il vient de louer, lorsqu'il poursuit : « Il faut donc que l'évêque soit irréprochable. » C'est comme s'il disait : Je loue ce que vous désirez mais comprenez bien vous-mêmes ce que c'est que vous désirez. »

Unde Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei [cap. 19], quod Apostolus dicens : « Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat », exponere voluit quid sit episcopatus : quia nomen operis est, non honoris : [græcum est enim ἐπὶ quippe super]¹, σκοπὸς quidem intentio est. Ergo ἐπισκοπεῖν², si velimus, latine « superintendere » possumus dicere : ut intelligat non se esse episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse. In actione enim, ut parum ante præmittit, « non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole : sed opus ipsum quod per eundem honorem vel potentiam fit. » Et tamen, ut Gregorius dicit in Pastor. [loc. cit.], « laudans desiderium », scilicet boni operis, in pavorem vertit protinus quod laudavit, cum subjungit, « Oportet autem episcopum irreprehensibilem esse » :

¹ In ms. omitt. : *græcum.... super.* — ² In ms. : *episcopin.*

2. Ce n'est pas la même chose de désirer l'état religieux ou de désirer l'état épiscopal. Et cela pour deux raisons. L'état épiscopal présuppose la vie parfaite. Avant de lui confier l'office pastoral, le Seigneur s'enquit de Pierre s'il l'aimait plus que les autres. L'état religieux, lui, ne présuppose pas la perfection. Il est une voie conduisant à la perfection. Aussi le Seigneur n'a-t-il pas dit : « Si tu es parfait, va et vends tout ce que tu possèdes », mais : « Si tu veux être parfait. » La raison de cette différence est, selon Denys, que la perfection appartient à l'évêque dans le sens actif et comme à celui qui perfectionne, et au moins dans le sens passif, comme à celui qui est perfectionné. Or, pour pouvoir conduire les autres à la perfection, il est requis d'être soi-même parfait, ce qui n'est point exigé de celui qui doit être conduit à la perfection. Mais si c'est présomption de s'estimer soi-même parfait, ce ne l'est point de s'appliquer à le devenir.

quasi dicat : « Laudo quod quæritis, sed prius discite quid quæritis. »

AD SECUNDUM dicendum quod non est eadem ratio de statu religionis et de statu episcopali, propter duo. Primo quidem, quia ad statum episcopalem præexigitur vitæ perfectio : ut patet per hoc quod Dominus a Petro exquæsivit si plus eum cæteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium, Joan. 21 [v. 15, sqq.]. Sed ad statum religionis non præexigitur perfectio, sed est via in perfectionem : unde et Dominus, Matth. 19 [v. 21], non dixit : « Si es perfectus, vade, vende omnia quæ habes », sed : « Si vis esse perfectus. » Et hujus differentię ratio est quia, secundum Dionysium [cap. 6, Eccl. Hier.], perfectio pertinet active ad episcopum, sicut ad « perfectorem » : ad monachum autem passive, sicut ad « perfectum. » Requiritur autem quod sit perfectus aliquis ad hoc quod possit alios ad perfectionem adducere : quod non præexigitur

La seconde raison est que celui qui embrasse l'état religieux se soumet à d'autres pour en recevoir les choses spirituelles. C'est une conduite permise à tous. « L'entreprise de connaître la vérité, écrit S. Augustin, n'est interdite à personne ; elle relève du louable repos. » Mais celui qui est élevé à l'état épiscopal est ainsi promu à charge de pourvoir aux besoins des autres. Or cette promotion, nul n'y doit prétendre de soi-même. « Nul, est-il écrit, ne peut se saisir de cette dignité. Il faut qu'il y soit appelé de Dieu. » S. Jean Chrysostome fait cette réflexion : « Il n'est ni juste ni utile de convoiter la présidence dans l'Eglise. Quel est le sage qui se jette de lui-même dans cette servitude et ce péril d'avoir à rendre compte de toute une église ? Il faudrait ne pas craindre le jugement de Dieu et vouloir abuser de la primauté ecclésiastique comme d'un avantage séculier, c'est-à-dire se muer soi-même en séculier. »

ex eo quod debet ad perfectionem adduci. Est autem præsumptuosum quod aliquis perfectum se reputet : non autem quod aliquis ad perfectionem tendit.

Secundo, quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subijcit ad spiritualia capienda : et hoc cuilibet licet. Unde Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei [cap. 19] : « A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile¹ pertinet otium. » Sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc quod aliis provideat. Et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere : secundum illud Heb. 5 [v. 4] : « Nemo assumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo. » Et Chrysostomus dicit, super Matth. [hom. 35. in op. imperf.] : « Primatum Ecclesiæ concupiscere neque justum est neque utile. Quis enim sapiens vult ultro se subijcere servituti, periculo tali, ut det rationem pro

¹ In ms. : *laudabilem*.

3. La dispensation du blé spirituel ne se doit pas faire au gré de chacun. C'est à Dieu d'abord qu'il appartient d'en juger et décider. Et ensuite, c'est aux prélats ecclésiastiques que l'Écriture fait parler en ces termes : « Que l'homme nous considère comme les serviteurs du Christ, les dispensateurs des divins mystères. » Celui-là ne cache donc pas le blé spirituel dont ce n'est pas l'office et qui n'a pas reçu commission des supérieurs, s'il s'abstient de corriger les autres ou de les gouverner. Cette faute ne peut lui être imputée que si, cette dispensation étant de son office, il la néglige ou bien s'il refuse obstinément d'accepter le dit office quand les supérieurs le lui imposent. D'où le mot de S. Augustin : « L'amour de la vérité aspire au saint repos ; la nécessité de la charité se soumet au juste labeur. Si nul n'impose ce fardeau, que l'on vaille à la recherche et contempla-

omni Ecclesia : nisi forte qui non timet Dei iudicium, abutens primatu ecclesiastico sæculariter, ut scilicet convertat ipsum in sæcularem? »

AD TERTIUM dicendum quod dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cujuslibet : sed principaliter quidem secundum arbitrium et dispositionem Dei ; secundario autem secundum arbitrium superiorum prælatorum, ex quorum persona dicitur, 1 ad Cor. 4 [v. 1] : « Sicut nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei. » Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia cui non competit ex officio, nec ei a superiore injungitur, si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat : sed solum tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat cum ei ex officio incumbat, vel si officium, cum ei injungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei [cap. 19] : « Otium sanctum quærit charitas veritatis : negotium justum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque

tion de la vérité. S'il est imposé, qu'on s'y soumette par nécessité de charité. »

4. Voici la réponse de S. Grégoire : « Isaïe, qui demande d'être envoyé, s'était vu purifier au préalable par le feu de l'autel. Car il importe que nul n'ose, sans purification préalable, se mêler des sacrés ministères. Et comme il est très difficile de s'assurer qu'on a été purifié, il est plus sûr de décliner l'office de la prédication. »

ARTICLE 2.

Celui qui reçoit l'ordre d'accepter l'épiscopat peut-il le refuser absolument?

DIFFICULTÉS : I. Il semble qu'il le puisse et jusqu'au bout. « Isaïe, écrit en effet S. Grégoire, désireux de se rendre utile au prochain dans la vie active, aspire à l'office de la prédication, tan-

intuendæ vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est, propter charitatis necessitatem. »

AD QUARTUM dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in Pastoralis [part. 1, cap. 7], « Isaias, qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit : ne non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, prædicationis officium tutius declinatur. »

ARTICULUS II.

Utrum liceat episcopatum injunctum omnino recusare.

[Quodl. 5, art. 22]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod liceat episcopatum injunctum omnino recusare. Ut enim Gregorius dicit, in Pastor. [part. 1, cap. 7], « per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit : per contemplationem vero Jeremias amore Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit. » Nullus

dis que Jérémie, qui souhaite de s'attacher étroitement à l'amour du Créateur, n'en veut pas. » Or nul ne pèche en refusant d'abandonner un bien meilleur pour s'attacher à un moindre bien. Comme, d'autre part, l'amour de Dieu l'emporte sur l'amour du prochain et la vie contemplative sur la vie active, selon qu'il a été dit précédemment, celui qui refuse obstinément l'épiscopat semble bien ne pas pécher.

2. S. Grégoire dit encore : « Il est très difficile à quelqu'un d'avoir l'assurance qu'il a été purifié. Et d'autre part nul ne doit, s'il ne l'a été, s'ingérer dans les sacrés ministères. » Si donc quelqu'un n'a pas cette assurance, il ne doit à aucun prix accepter l'épiscopat qu'on voudrait lui imposer.

3. S. Jérôme dit de S. Marc qu'il « se coupa, assure-t-on, le pouce, alors qu'il avait déjà embrassé la foi, pour se rendre inapte au sacerdoce. » D'autres s'obligent par vœu à ne jamais accepter l'épiscopat. Or mettre obstacle à quelque chose

autem peccat si meliora nolit deserere ut minus bonis inhæreat. Cum ergo amor Dei præemineat dilectioni proximi, et vita contemplativa præferatur vitæ activæ, ut ex supradictis patet [q. 26, art. 2 et q. 182, art. 1] : videtur quod non peccat ille qui omnino episcopatum recusat.

2. PRÆTEREA, sicut Gregorius dicit [in Past. part. 1, cap. 7], « valde difficile est ut aliquis se purgatum possit cognoscere : nec debet aliquis non purgatus sacra ministeria adire. » Si ergo aliquis se non sentiat esse purgatum, quantumcumque sibi episcopale injungatur officium, non debet illud suscipere.

3. PRÆTEREA, de beato Marco Hieronymus dicit, in prologo super Marcum, quod « amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobis haberetur. » Et similiter aliqui votum emittunt ut numquam episcopatum accipiant. Sed ejusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, et omnino recusare illud.

ou s'y refuser, c'est tout un. Il faut donc qu'on puisse, sans péché, récuser absolument l'épiscopat.

CEPENDANT, S. Augustin a écrit : « S'il arrive que la Mère Eglise désire en quelque chose votre concours, vous ne devez pas accueillir sa demande avec un présomptueux empressement ni la refuser par amour de l'indolence. » Et il ajoute : « Ne mettez pas votre repos au-dessus des besoins de l'Eglise. Si nul d'entre les bons ne consentait à l'assister dans son enfantement, vous-mêmes, vous eussiez été bien empêchés de naître. »

CONCLUSION : Deux choses sont à considérer dans l'acceptation de l'épiscopat. Premièrement ce qu'il sied de désirer spontanément. Secondement ce qu'il convient d'accorder à la volonté d'autrui. Pour ce qui regarde le désir personnel, il convient de s'appliquer principalement à son propre salut. S'occuper au contraire du salut des autres, c'est une chose, nous l'avons déjà dit, pour laquelle on doit s'en remettre à la décision de

Ergo videtur quod absque peccato possit aliquis omnino episcopatum recusare.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, ad Eudoxium [epist. 48, al. 81] : « Si qua opera vestra mater Ecclesia desideraverit, nec elatione quadam suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis. » Postea subdit : « Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis : cui parturienti si nulli boni ministrare vellet, quomodo nasceremini non inveniretis. »

RESPONDEO dicendum quod in assumptione episcopatus duo sunt considerata : primo quidem, quid deceat hominem appetere secundum propriam voluntatem ; secundo, quid deceat hominem facere ad voluntatem alterius. Quantum ergo ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriæ saluti : sed quod aliorum saluti intendat, hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis, sicut ex supra

l'autorité. S'employer de soi-même à obtenir d'être préposé au gouvernement des autres et refuser obstinément ce gouvernement en dépit de l'ordre des supérieurs, c'est donc pareillement faire preuve de volonté déréglée. Ce refus répugne, en premier lieu, à la charité pour le prochain, pour le bien duquel on doit consentir à s'exposer soi-même en temps et lieu. D'où le mot de S. Augustin que « la nécessité de la charité se soumet au juste labeur. » Elle répugne, en second lieu, à l'humilité, qui fait que l'on se soumet aux ordres des supérieurs. Aussi S. Grégoire a-t-il dit : « L'humilité est vraie devant Dieu lorsqu'elle ne s'obstine point à rejeter ce que l'on nous commande de subir pour le bien général. »

SOLUTIONS : I. A parler simplement et absolument, il est véritable que la vie contemplative l'emporte sur la vie active et l'amour de Dieu sur celui du prochain. Mais, et c'est un autre point

dictis patet [art. præc. ad 3]. Unde sicut ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis proprio motu feratur in hoc quod aliorum gubernationi præficiatur; ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis omnino, contra superioris injunctionem, prædictum gubernationis officium finaliter recusetur, propter duo. Primo quidem, quia hoc repugnat charitati proximorum, quorum utilitati se aliquis debet exponere pro loco et tempore. Unde Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei [cap. 19], quod : « negotium justum suscipit necessitas charitatis. » Secundo, quia hoc repugnat humilitati, per quam aliquis superiorum mandatis se subjicit. Unde Gregorius dicit, in Past. [part. 1, cap. 6] : « Quod tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cum ad respuendum hoc quod utiliter subire præcipitur, pertinax non est. »

AD PRIMUM ergo dicendum quod quamvis, simpliciter et absolute loquendo, vita contemplativa potior

de vue, le bien commun l'emporte sur le bien particulier. D'où ce mot de S. Augustin : « Ne mettez pas votre repos au-dessus des nécessités de l'Eglise. » D'autant plus que c'est une chose aussi qui intéresse l'amour de Dieu de prendre soin, comme pasteur, des brebis du Christ. « Que ce soit, écrit S. Augustin, un service d'amour de paître le troupeau du Seigneur, comme ce fut un témoignage de crainte de renier le Pasteur. » Il faut observer en outre que les prélats ne sont pas jetés dans la vie active au point de devoir abandonner la vie contemplative. C'est ce que dit S. Augustin : « Si le fardeau de l'office pastoral nous est mis sur les épaules, ce n'est pas une raison pour abandonner le goût de la vérité », qui se satisfait dans la contemplation.

2. Nul n'est obligé d'obéir au prélat qui lui commande une chose illicite. Nous l'avons établi au Traité de l'obéissance. Il peut se trouver que

sit quam activa, et amor Dei quam dilectio proximi; tamen ex alia parte bonum multitudinis præferendum bono unius. Unde Augustinus dicit, in verbis præmissis : « Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis. » Præsertim quia et hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quod aliquis ovibus curam pastorem impendat. Unde super illud Joan. ult. [v. 17] : « Pasce oves meas », dicit Augustinus [In Joan. Evang. tract. 123] : « Sic est amoris officium pascere dominicum gregem : sicut fuit timoris indicium negare pastorem. » Similiter etiam prælati non sic transferuntur ad vitam activam ut contemplativam deserant. Unde Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei [cap. 19], quod « si imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis », quæ scilicet in contemplatione habetur.

AD SECUNDUM dicendum quod nullus tenetur obedire prælato ad aliquod illicitum : sicut patet ex his quæ supra dicta sunt de obedientia [q. 104, art. 5]. Potest ergo contingere quod ille cui injungitur præla-

celui auquel on veut imposer l'office de prélature sente en lui quelque chose qui lui interdit de l'accepter. Cet obstacle, parfois, peut être écarté par celui auquel on veut imposer la charge pastorale, lorsqu'il s'agit, par exemple, de quelque intention coupable qu'il dépend de l'intéressé d'abandonner. Il n'est donc pas excusé pour autant de l'obligation finale d'obéir au prélat qui lui commande. D'autres fois, cet obstacle qui lui interdit d'accepter l'office pastoral, il ne peut l'écarter lui-même mais le prélat qui lui commande le peut. Tel est le cas, par exemple, où il serait irrégulier ou excommunié. Il doit alors faire connaître son état au prélat qui lui commande et si ce dernier juge bon de lever l'empêchement, il n'a plus qu'à obéir humblement. A Moïse qui venait de dire : « Je ne suis pas éloquent, ni d'hier, ni d'avant-hier », le Seigneur répondit : « Je serai dans ta bouche et je t'enseignerai ce que tu auras à dire. » Il arrive cependant

tionis officium, in se aliquid sentiat per quod non liceat ei prælationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet cui pastoralis cura injungitur : puta si habeat peccandi propositum, quod potest deserere. Et propter hoc non excusatur quin finaliter teneatur obedire prælato injungenti.

Quandoque sit impedimentum ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse remove, sed prælatus qui injungit : puta si sit irregularis vel excommunicatus. Et tunc debet defectum suum prælato injungenti ostendere : qui si impedimentum remove voluerit¹, tenetur humiliter obedire. Unde Exod. 4, cum Moyses dixisset [v. 10] : « Obsecro, Domine : non sum eloquens ab heri et nudius tertius », Dominus respondit ad eum [v. 12] : « Ego ero in ore tuo, docebo te, quid loquaris. »

¹ In manusc. : *noluerit*.

que l'obstacle ne puisse être écarté ni par le prélat qui commande ni par celui auquel il commande, comme, par exemple, lorsque l'archevêque n'a pas le pouvoir de dispenser d'une irrégularité. Dans ce cas l'inférieur n'est point tenu de lui obéir et de recevoir l'épiscopat ou même les ordres sacrés, s'il est irrégulier.

3. Assurément l'acceptation de l'épiscopat n'est pas en elle-même nécessaire au salut. Mais elle peut le devenir du fait qu'un supérieur commande. Aux choses qui sont nécessaires au salut dans ce sens spécial, tant qu'il n'y a point de précepte, il est licite de mettre obstacle. Autrement, il faudrait dire, par exemple, qu'il est interdit de se remarier pour ne pas se rendre inapte à l'épiscopat ou aux ordres sacrés. Cela, par contre, n'est pas permis quand il s'agit de choses qui, par elles-mêmes, sont nécessaires au salut. Cette distinction permet de comprendre que S. Marc n'a point agi contre le commandement de Dieu en

Quandoque vero non potest removeri impedimentum nec per injungentem nec per eum cui injungitur : sicut si archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare. Unde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum, vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

AD TERTIUM dicendum quod accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris præcepto. His autem quæ sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licite apponere antequam fiat præceptum : alioquin, non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur a susceptione episcopatus vel sacri ordinis. Non autem hoc liceret in his quæ per se sunt de necessitate salutis. Unde beatus Marcus non hoc præceptum egit sibi digitum amputando : quamvis credibile sit ex instinctu Spiritus Sancti hoc fecisse, sine quo non licet alicui sibi manum injicere.

se coupant le pouce. Encore doit-on croire qu'il l'a fait par le mouvement du Saint-Esprit, en dehors duquel il n'est permis à personne de porter les mains sur soi-même.

Quant à celui qui fait le vœu de ne pas recevoir l'épiscopat, de deux choses l'une. Ou bien il entend s'obliger à ne point l'accepter même par obéissance aux supérieurs et alors son vœu est illicite. Ou bien il entend s'obliger à ne pas rechercher ni même accepter l'épiscopat pour autant qu'il dépend de lui, et sauf le cas de nécessité. Dans ce cas, son vœu est licite, car il s'engage à faire ce qu'il sied à l'homme de faire.

ARTICLE 3.

Celui qui est élevé à l'épiscopat doit-il être meilleur que les autres?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble bien qu'il doive l'être. Sur le point de lui confier l'office pastoral, le Seigneur s'enquit de Pierre s'il l'aimait plus que

Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatu, si per hoc intendat se obligare ad hoc quod nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicite vovit. Si autem intendit ad hoc se obligare ut, quantum est de se, episcopatum non quærat nec suscipiat, nisi necessitate imminente, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet.

ARTICULUS III.

Utrum oporteat eum qui ad episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod oporteat eum qui ad episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinavit si se diligeret plus cæteris. Sed ex hoc aliquis melior est quod Deum plus

les autres. Or c'est le fait d'aimer Dieu davantage qui rend l'homme meilleur. Il semble donc que l'épiscopat doive être attribué au meilleur.

2. Le pape Symmaque a écrit : « Celui qui l'emporte par la dignité doit être tenu pour très vil s'il ne l'emporte en même temps par la science et la sainteté. » Or celui-là est le meilleur qui l'emporte par la science et la sainteté. Donc nul ne doit être promu à l'épiscopat, s'il n'est meilleur que les autres.

3. En tout ordre de choses, le moindre est régi par le plus grand. C'est ainsi que les êtres corporels sont régis par les spirituels et les corps inférieurs par les supérieurs, remarque S. Augustin. Mais l'évêque est établi pour gouverner les autres. Il doit donc être meilleur qu'eux.

CEPENDANT, une Décrétale porte qu'il suffit de choisir un bon candidat, sans qu'il soit nécessaire de choisir le meilleur.

CONCLUSION : Touchant l'élévation à l'épis-

diligit. Ergo videtur quod ad episcopatum non sit assumendus nisi ille qui est cæteris melior.

2. PRÆTEREA, Symmachus papa dicit [Can. : Vilissimus, I, q. I] : « Vilissimus computandus est, nisi scientia et sanctitate præcellat, qui est dignitate præstantior. » Sed ille qui præcellit scientia et sanctitate, est melior. Ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi nisi sit cæteris melior.

3. PRÆTEREA, in quolibet genere minora per majora reguntur : sicut corporalia reguntur per spiritualia, vel inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit, in 3 de Trinit. [cap. 3]. Sed episcopus assumitur ad regimen aliorum. Ergo debet esse cæteris melior.

SED CONTRA est quod Decretalis [cap. : Cum dilectus, de Electione, etc.] dicit quod sufficit eligere bonum, neque oportet eligere meliorem.

RESPONDEO dicendum quod circa assumptionem

copat, deux remarques sont à faire. La première concerne celui auquel il incombe de faire un évêque, soit par élection, soit par provision. Il est exigé de lui qu'il dispense fidèlement les divins ministères. Or ces ministères veulent être dispensés en vue de l'utilité de l'Eglise. « C'est pour l'édification de l'Eglise, écrit S. Paul, que vous devez rechercher l'abondance des biens spirituels. » En effet, les divins ministères ne s'attribuent point aux hommes à titre de récompense; la récompense est réservée à la vie future. Il s'ensuit que celui qui doit élire ou nommer un évêque n'est pas tenu de choisir le meilleur absolument parlant, c'est-à-dire dans l'ordre de la charité, mais le meilleur pour le gouvernement de l'Eglise, c'est-à-dire celui qui se révèle capable de l'instruire, de la défendre et de la gouverner dans la paix. Aussi S. Jérôme élève-t-il contre certaines gens cette accusation : « Certains ne se préoccupent pas d'établir comme colonnes dans l'Eglise les personnes qu'ils connaissent devoir

alicujus ad episcopatum, aliquid est considerandum ex parte ejus qui assumitur, et aliquid ex parte ejus qui assumit. Ex parte enim ejus qui assumit, vel eligendo vel providendo, requiritur quod fideliter divina mysteria dispenset. Quæ quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiæ, secundum illud 1 ad Cor. 14 [v. 12] : « Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis » : non autem ministeria divina hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundum charitatem : sed meliorem quoad regimen Ecclesiæ, qui scilicet possit Ecclesiam et instruere et defendere et pacifice gubernare. Unde contra quosdam Hieronymus dicit [Comment. in Epist. ad Tit. cap. 1, v. 5] quod « quidam non quærunť eos in Ecclesia columnas eri-

mieux servir l'Eglise, mais celles qu'ils aiment ou qui les ont gagnés par leurs empressements ou pour lesquelles quelque personnage les a priés ou enfin, pour taire le pire, qui ont obtenu d'eux par des présents d'être promus à la cléricature. » Cette conduite relève de l'acception des personnes qui, en ces matières, est un péché grave. Aussi, sur ce mot de S. Jacques : « Mes frères, ne faites pas acception des personnes », la Glose porte-t-elle : « Si nous rapportons aux dignités ecclésiastiques cette différence entre être assis ou debout, qu'on ne pense pas que ce soit une faute légère de porter l'acception des personnes dans l'administration de ce qui intéresse la gloire de Dieu. Qui, en effet, pourrait souffrir de voir un riche choisi pour occuper dans l'Eglise le siège d'honneur à l'exclusion d'un pauvre plus instruit et plus saint? »

La seconde remarque à faire concerne celui qui est élevé à l'épiscopat. Il n'est point requis qu'il s'estime meilleur que les autres. De sa part,

gere quos plus cognoscunt Ecclesiæ prodesse : sed quos vel plus ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis dediti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit, et, ut deteriora taceam, qui ut clerici fierent muneribus impetrarunt. » Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum : quæ in talibus est grave peccatum. Unde super illud Jacobi 2 [v. 1] : « Fratres mei, nolite in personarum acceptione, » etc., dicit Glossa Augustini, [ord.] : « Si hanc distantiam sedendi vel standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore? »

Ex parte autem ejus qui assumitur, non requiritur quod se reputet aliis meliorem, hoc enim esset superbum et præsumptuosum : sed sufficit quod nihil in se

ce serait de l'orgueil et de la présomption. Il suffit qu'il ne découvre rien en soi qui lui rende illicite l'acceptation de l'office épiscopal. Aussi, bien que le Seigneur s'enquît de Pierre s'il l'aimait plus que les autres, celui-ci, dans sa réponse, ne se mit pas au-dessus d'eux mais se contenta d'affirmer simplement son amour pour le Christ. [36]

SOLUTIONS : 1. Le Seigneur, la lui ayant donnée, savait l'aptitude de Pierre, pour tout le reste, à gouverner l'Eglise. Il l'interroge donc sur son plus grand amour pour montrer que, s'il se trouve un homme propre, d'autre part, au gouvernement de l'Eglise, l'excellence en lui de l'amour divin est ce à quoi il faut attacher le plus de prix.

2. Cette parole doit s'interpréter de l'application en ce sens de celui qui est établi en dignité. Il doit, en effet, faire son possible pour se comporter de telle manière qu'il surpasse les autres en science et en sainteté. D'où le mot de S. Grégoire : « La conduite de l'évêque doit surpasser

inveniat per quod illicitum ei reddatur assumere prælationis officium. Unde licet Petrus interrogatus esset an Dominum plus cæteris diligeret, in sua responsione non se prætulit cæteris, sed respondit simpliciter quod Christum amaret.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem etiam quantum ad alia, gubernandi Ecclesiam. Et ideo eum de ampliori dilectione examinavit ad ostendendum quod, ubi alias invenitur homo idoneus ad Ecclesiæ regimen, præcipue attendi debet in ipso eminentia divinæ dilectionis.

AD SECUNDUM dicendum quod auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius qui in dignitate est constitutus : debet enim ad hoc intendere ut talem se exhibeat ut cæteros et scientia et sanctitate præcelat. Unde Gregorius dicit in Pastoralis [part. 2, cap. 1] : « Tantum debet actionem populi transcendere actio Præ-

celle du peuple dans la mesure où la vie du pasteur a coutume de différer de celle du troupeau. » Mais il n'y a pas lieu de lui faire grief de ce que, avant d'être élevé à l'épiscopat, il n'avait rien de plus que les autres et de le tenir à cause de cela pour méprisable.

3. « Il y a diverses sortes de dons spirituels, de ministères et d'opérations », est-il écrit. Rien n'empêche donc qu'une personne se trouve être plus apte à l'office de gouverner, qui n'excelle point dans la grâce de la sainteté. Il en va autrement dans le gouvernement de l'ordre naturel. Les êtres y possèdent une plus grande aptitude à disposer les créatures inférieures à proportion que leur propre nature est plus parfaite.

ARTICLE 4.

L'évêque peut-il abandonner la charge épiscopale pour entrer en religion ?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'il n'en ait pas

sulis, quantum distare solet a grege vita pastoris. » Non autem sibi imputandum est si ante prælationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dicitur 1 ad Cor. 12 [v. 4 sqq.] : « Divisiones gratiarum sunt, et ministrationum, et operationum sunt. » Unde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine ordinis naturalis, in quo id quod est superius naturæ ordine, ex hoc ipso habet majorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

ARTICULUS IV.

Utrum episcopus possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat.

[Supr. q. 184, art. 6; infra q. 189, art. 7]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod episco-

le droit. Il n'est permis à personne de passer d'un état supérieur à un état moindre. Ce serait « tourner la tête en arrière » et c'est, déclare le Seigneur, une conduite condamnable : « Celui qui met la main à la charrue et puis regarde en arrière n'est pas propre au royaume de Dieu. » Or nous avons dit que l'état épiscopal est supérieur à l'état religieux. Il n'est donc pas plus permis de passer de l'état épiscopal à l'état religieux que de quitter l'état religieux pour revenir au siècle.

2. L'ordre de la grâce est mieux réglé que celui de la nature. Or dans l'ordre naturel, le même être n'est point mû en des directions opposées. Il ne se peut que la pierre, si c'est sa nature d'être attirée en bas, soit, par sa nature encore, attirée en haut. Or dans l'ordre de la grâce, il est normal de passer de l'état religieux à l'état épiscopal. Il ne peut donc l'être de repasser de l'état épiscopal à l'état religieux.

3. Il ne doit rien y avoir de vain dans les œuvres

pus non possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat. Nulli enim de statu perfectiori licet ad minus perfectum statum transire : hoc enim est respicere retro ; quod est damnable, secundum sententiam Domini dicentis, Lucæ 9 [v. 62] : « Nemo mittens manum aratro, aspiciens retro, aptus est regno Dei. » Sed status episcopalis est perfectior quam status religionis, ut supra habitum est [q. 184, art. 7]. Sic ergo non licet de statu religionis redire ad sæculum, ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

2. PRÆTEREA, ordo gratiæ est decentior quam ordo naturæ. Sed secundum naturam, non movetur idem ad contraria : puta, si lapis naturaliter a deorsum movetur, non potest naturaliter a deorsum redire in sursum. Sed secundum ordinem gratiæ, licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licet e converso de statu episcopali redire ad statum religionis.

3. PRÆTEREA, nihil in operibus gratiæ debet esse

de la grâce. Mais celui qui a été promu à l'épiscopat conserve à jamais le pouvoir de conférer les ordres et d'accomplir les autres actes qui appartiennent à l'office épiscopal. Ce pouvoir, d'autre part, semble demeurer sans effet dans celui qui renonce à la charge épiscopale. Cela donne à penser que l'évêque n'a pas le droit d'abandonner la charge épiscopale pour entrer en religion.

CEPENDANT, nul ne peut être contraint à ce qui est illicite en soi. Or ceux qui demandent à se retirer de la charge épiscopale s'y voient contraindre, d'après les *Décrets*. Donc ce n'est pas chose illicite que d'abandonner la charge épiscopale.

CONCLUSION : La perfection de l'office épiscopal consiste en ce qu'un homme s'oblige, pour l'amour de Dieu, à se consacrer au salut du prochain. Aussi est-il obligé de conserver la charge épiscopale aussi longtemps qu'il lui est possible

otiosum. Sed ille qui est semel in episcopum consecratus, perpetuo retinet spiritualem potestatem conferendi ordines, et alia hujusmodi faciendi¹ quæ ad episcopale officium pertinent : quæ quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam episcopalem dimittit. Ergo videtur quod episcopus non possit curam episcopalem dimittere et ad religionem transire.

SED CONTRA, nullus cogitur ad id quod est secundum se illicitum. Sed illi qui petunt cessionem a cura episcopali, ad cedendum compelluntur : ut patet Extrav., de Renunt. cap. : Quidam. Ergo videtur quod deserere curam episcopalem non sit illicitum.

RESPONDEO dicendum quod perfectio episcopalis status in hoc consistit quod aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc quod salutem proximorum insistat. Et id tamdiu obligatur ad hoc quod curam pastorem

¹ In ms. : add. *etiam alia hujusmodi*.

de contribuer au salut des sujets à lui confiés. Il ne doit pas négliger ce salut, même pour jouir du repos de la divine contemplation. S. Paul ne supportait-il pas avec patience même le retard de la bienheureuse contemplation pour le bien de ceux qui lui étaient confiés? « J'en suis, écrivait-il, à ne plus savoir ce que je désire. Je suis tiré en sens contraires. Je souhaite mourir et être avec le Christ; c'est de beaucoup le meilleur. Mais il est nécessaire à cause de vous que je demeure dans la chair. Dans cette persuasion, je sais que je vais y demeurer. » Il ne doit pas davantage négliger le salut de troupeau par souci d'éviter quelque dommage ou d'obtenir quelque avantage que ce soit. Car il est écrit : « Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis. »

Mais il peut arriver qu'un évêque se trouve empêché de procurer le salut de ses sujets. Pour des raisons très diverses. Celle, par exemple, d'un défaut personnel, qui peut être de l'ordre de la conscience, s'il est homicide, simoniaque ou autre

retineat, quamdiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem. Quam quidem negligere non debet, neque propter divinæ contemplationis quietem : cum Apostolus propter necessitatem subditorum etiam a contemplatione futuræ vitæ se differri patienter toleraret; secundum illud ad Philip. 1 [v. 22 sqq.] : « Ecce quid eligam ignoro. Coarctor autem ex duobus : desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, multo magis melius; permanere autem in carne necessarium est propter vos. Et hoc confidens, scio quia manebo. » Neque propter quæcumque adversa vitanda vel lucra conquærenda : quia, sicut dicitur Joan. 10 [v. 11] : « Bonus pastor ponit suam animam pro ovibus suis. »

Contingit tamen quandoque quod episcopus impeditur procurare subditorum salutem, multipliciter. Quandoque quidem propter defectum proprium : vel

chose semblable; ou de l'ordre corporel, s'il est vieux ou infirme; ou de l'ordre intellectuel, s'il n'a pas la science voulue pour gouverner; ou de l'ordre des irrégularités canoniques, par exemple s'il a été marié deux fois avant d'être promu. Le défaut peut aussi bien se trouver chez ses sujets, auxquels il n'arrive point à faire un bien quelconque. Ce qui fait dire à S. Grégoire : « Il faut supporter patiemment les méchants où il se rencontre un certain nombre de bons qu'il est possible d'assister. Où il ne s'en rencontre point parmi lesquels on puisse faire quelque fruit, le mal qu'on se donne à l'égard des méchants devient parfois entièrement vain. Aussi arrive-t-il souvent que les parfaits, considérant la stérilité de leurs efforts, en viennent à se demander s'ils ne feraient pas bien d'émigrer en quelque autre endroit où ils travailleraient avec fruit. » Enfin ces obstacles peuvent venir de tierces personnes, lorsque, par exemple, telle promotion à l'épiscopat est un sujet de grave scandale. « Si l'aliment que je

conscientiæ, sicut si sit homicida vel simoniacus; vel etiam corporis, puta si sit senex vel infirmus; vel etiam scientiæ quæ sufficiat ad curam regiminis; vel etiam irregularitas, puta si sit bigamus. Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde Gregorius dicit in 2 Dialog. [cap. 3] : « Ibi æquanimiter portandi sunt mali, ubi inveniuntur aliqui qui adjuventur boni. Ubi autem omnino fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuuus. Unde sæpe agitur in animo perfectorum quod, cum laborem suum sine fructu esse considerant, in loco alio ad laborem cum fructu migrant. » — Quandoque autem contingit ex parte aliorum : puta cum de prælatione alicujus grave scandalum suscitatur. Nam, ut Apostolus dicit, 1 ad Cor. 8 [v. 13] : « Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternum. » Dum tamen scandalum non oriatur ex

prends, écrit S. Paul, scandalise mon frère, je renoncerai à jamais manger de viande. » Encore faut-il que ce scandale ne soit pas le fait de gens malicieux qui veulent fouler aux pieds la foi ou la justice de l'Eglise. Pour ce scandale-là, on ne doit pas abandonner la charge pastorale. « Laissez-les, est-il écrit à propos de ceux que scandalisait la vérité de la doctrine du Christ; ce sont des aveugles qui conduisent d'autres aveugles. »

Il faut cependant, pour abandonner la charge de gouvernement qu'on a assumée, même lorsqu'il y a de justes raisons, la permission des mêmes supérieurs par l'autorité desquels on l'avait reçue. « Il se peut que tu aies des ailes et qu'elles te veuillent emporter dans la solitude, écrit Innocent III. Elles sont liées par les préceptes et tu n'as pas le droit de t'envoler sans notre permission. » En effet, il appartient au Pape seul de dispenser de ce vœu perpétuel par lequel l'évêque s'est obligé à prendre soin de ses sujets lorsqu'il a reçu l'épiscopat. [37]

malitia aliquorum volentium fidem aut justitiam Ecclesiæ conculcare. Propter hujusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda : secundum illud Matth. 15 [v. 14] : « Sinite illos », scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinæ Christi : « cæci sunt et duces cæcorum. »

Oportet tamen quod, sicut curam regiminis assumit aliquis per providentiam superioris prælati, ita etiam per ejus auctoritatem, ex causis prædictis, deserat susceptam. Unde Extrav., de Renunt. [cap. : Nisi cum pridem], dicit Innocentius III : « Si pennas habeas quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen adstrictæ sunt nexibus præceptorum ut liberum non habeas, absque nostra permissione, volatum. » Soli enim Papæ licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum adstrinxit episcopatum suscipiens.

SOLUTIONS : 1. La perfection des religieux et celle des évêques ne se prennent pas du même point de vue. La perfection de la vie religieuse regarde l'application de chacun à son propre salut. La perfection de l'état épiscopal regarde le soin du salut d'autrui. Aussi longtemps donc que l'évêque est en état de procurer efficacement le salut du prochain, il rétrograderait s'il entraît en religion pour y vaquer uniquement à son propre salut, lui qui s'est obligé à assurer tout ensemble son salut personnel et celui des autres. C'est pourquoi le même Innocent III écrit encore : « Il est plus facile d'accorder à un moine la permission de s'élever à l'épiscopat qu'à un évêque celle de descendre à la vie monastique. Cependant s'il lui est impossible de procurer le salut des autres, il sied qu'il s'applique au sien propre. »

2. L'homme ne saurait abandonner, pour quelque obstacle que ce soit, le soin de son propre salut, qui est le but de l'état religieux. Il peut, au contraire, se rencontrer des obstacles qui

AD PRIMUM ergo dicendum quod perfectio religionum et episcoporum secundum diversa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet studium quod quis adhibet ad propriam salutem. Ad perfectionem autem episcopalis status pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. Et ideo, quamdiu potest esse aliquis utilis proximorum saluti, retrocederet si ad statum religionis vellet transire, ut solum suæ saluti insisteret, qui se obligavit ad hoc quod non solum suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Unde Innocentius III dicit, in Decretali prædicta [in corp.], quod « facilius indulgetur ut monachus ad præsulatum ascendat, quam præsul ad monachatum descendat : sed si salutem aliorum procurare non possit, conveniens est ut suæ saluti intendat. »

AD SECUNDUM dicendum quod propter nullum impedimentum debet homo prætermittere studium

empêchent de procurer le salut des autres. C'est pourquoi le moine peut être élevé à l'épiscopat, qui ne l'empêche pas de pourvoir à son propre salut. De même, l'évêque a le droit d'entrer en religion, s'il surgit quelque obstacle qui l'empêche de procurer le salut du prochain. Cet obstacle disparaissant, il peut être rétabli dans la charge épiscopale, s'il arrive, par exemple, que ses sujets reviennent à de meilleurs sentiments ou que le scandale s'apaise ou qu'il ait lui-même rétabli sa santé ou remédié à son ignorance par l'acquisition de la science suffisante. Ou bien encore si, promu à son insu à la suite de manœuvres simoniaques, il a démissionné pour entrer en religion, il peut de nouveau être nommé à un autre évêché. Par contre, lorsqu'un évêque a été déposé en punition d'une faute commise et relégué dans un monastère pour y faire pénitence, il ne peut être rétabli dans sa charge. « Le saint Synode ordonne, lisons-nous dans les *Décrets*, qu'à quiconque sera

suæ salutis, quod pertinet ad religionis statum. Potest autem esse aliquod impedimentum procurandæ salutis alienæ. Et ideo monachus potest ad statum episcopatus assumi, in quo etiam suæ salutis curam agere potest. Potest etiam episcopus, si impedimentum alienæ salutis procurandæ interveniat, ad religionem transire. Et impedimento cessante, potest iterato ad episcopatum assumi : puta per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulsa ignorantia per instructionem sufficientem. Vel etiam, si simoniace sit promotus eo ignorante, si se ad regularem vitam, episcopatu dimisso, transtulerit, poterit iterato ad alium episcopatum promoveri. — Si vero aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, et in monasterium detrusus ad pœnitentiam peragendam, non potest iterato ad episcopatum revocari. Unde dicitur VII, q. 1 [can. : Hoc nequaquam] : « Præcipit sancta Synodus ut

descendu de la dignité pontificale à la vie monastique et au régime de la pénitence, la promotion au pontificat soit désormais interdite. »

3. Même dans les choses naturelles, il arrive qu'une puissance se trouve empêchée d'agir sans disparaître pour autant. L'œil malade, par exemple, se trouve empêché de voir. Il n'y a donc rien d'anormal à ce que, par suite d'un obstacle survenu, la puissance épiscopale demeure sans exercice.

ARTICLE 5.

La persécution est-elle, pour l'évêque, un motif légitime de s'éloigner du troupeau qui lui est confié?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas que l'évêque puisse s'autoriser de la persécution pour s'éloigner de son troupeau. « C'est un mercenaire et non pas un vrai pasteur, a dit le Seigneur, celui qui abandonne les brebis et s'enfuit quand il voit ve-

quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat. »

AD TERTIUM dicendum quod in rebus naturalibus, propter impedimentum superveniens, potentia remanet absque actu : sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis. Ita etiam non est inconveniens si, propter exterius impedimentum superveniens, potestas episcopalis remaneat absque actu.

ARTICULUS V.

Utrum liceat episcopo deserere gregem sibi commissum, propter aliquam persecutionem corporalem.

[Opusc. 18, cap. 19 et 20; Joan. 10; 1 Cor. 1; 2 Cor. 11]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod non liceat episcopo, propter aliquam persecutionem tempo-

nir le loup. » « Or, dit S. Grégoire, le loup vient sur les brebis lorsqu'un homme injuste et ravisseur opprime les fidèles et les humbles. » Si donc l'évêque s'éloigne du troupeau qui lui est confié à cause des persécutions de quelque tyran, il semble bien se comporter « en mercenaire et non en pasteur. »

2. Il est écrit : « Mon fils, si tu as cautionné un ami, tu as engagé ta main à un étranger. » Et plus loin : « Cours, hâte-toi et dégage ton ami. » Ce que S. Grégoire commente ainsi : « Cautionner son ami, c'est venir en aide à l'âme en danger. Quiconque est préposé aux autres pour que sa vie leur serve d'exemple doit, non seulement veiller soi-même, mais porter secours à son ami. » Or l'évêque ne le peut s'il s'éloigne de son troupeau. Il faut donc que, pour cause de persécution, l'évêque n'ait pas le droit d'abandonner son troupeau.

ralem, corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim Dominus, Joan. 10 [v. 12], quod ille est : « mercenarius, et non vere pastor, qui videt lupum venientem, et dimittit oves et fugit. » Dicit autem Gregorius¹ in homil. [homil. 14 in Evang.], quod « lupus super oves venit, cum quilibet injustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. » Si ergo propter persecutionem alicujus tyranni, episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quod sit mercenarius et non pastor.

2. PRÆTEREA, Prov. 6 [v. 1] dicitur : « Fili, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam » : et postea [v. 3] subdit : « Discurre, festina, suscita amicum tuum. » Quod exponens Gregorius in Pastoral. [part. 3, cap. 4, admonit. 5] dicit : « Spondere pro amico est animam alienam in periculo suæ conversationis accipere. Quisquis autem ad viven-

¹ In ms. : *Augustinus*.

3. La perfection de l'état épiscopal renferme l'obligation de prendre soin du prochain. Mais celui qui a fait profession de l'état de perfection ne peut abandonner entièrement les choses de la perfection. Il semble donc que l'évêque ne puisse se soustraire corporellement à l'exercice de sa charge sinon, le cas échéant, pour vaquer aux œuvres de perfection dans un monastère.

CEPENDANT, le Seigneur a prescrit aux Apôtres, dont les évêques sont les successeurs : « Si l'on vous persécute dans une ville, fuyez dans une autre. »

CONCLUSION : En toute obligation, il faut considérer principalement la fin que l'on a en vue. Or les évêques s'obligent à remplir la charge pastorale pour le salut de leurs sujets. Toutes les fois, donc, que le salut du troupeau exige la présence personnelle du pasteur, le pasteur n'a pas le droit de s'éloigner de son troupeau, ni pour un

dum aliis in exemplum proponitur, non solum ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur. » Sed hoc non potest facere si corporaliter deserat gregem. Ergo videtur quod episcopus non debeat, causa persecutionis, corporaliter suum gregem deserere.

3. PRÆTEREA, ad perfectionem episcopalis status pertinet quod proximis curam impendat. Sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omnino deserat ea quæ sunt perfectionis. Ergo videtur quod non liceat episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii : nisi forte ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

SED CONTRA est quod Dominus Apostolis, quorum successores sunt episcopi, mandavit Matth. 10 [v. 23] : « Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam. »

RESPONDEO dicendum quod in qualibet obligatione præcipue attendi debet obligationis finis. Obligant autem se episcopi ad exsequendum pastorale officium

avantage temporel quelconque, ni à cause de l'apparition d'un danger personnel. « Le bon pasteur est tenu de donner sa vie pour ses brebis. » S'il est possible de pourvoir suffisamment par un autre, en l'absence du pasteur, au salut du troupeau, c'est différent. Il est permis, dans ce cas, au pasteur de s'éloigner de son troupeau, soit pour procurer à l'Eglise quelque avantage, soit pour échapper à quelque danger personnel. Aussi S. Augustin a-t-il écrit : « Que les serviteurs du Christ fuient de ville en ville, lorsque quelqu'un d'entre eux est spécialement recherché par les persécuteurs, de façon néanmoins que ceux qui ne font pas l'objet de recherches aussi particulières, n'abandonnent point l'Eglise. Lorsque le danger est général, ceux qui ont besoin des autres ne doivent pas être abandonnés par les personnes dont ils ont besoin. » — « Si c'est de la part du pilote une conduite blâmable d'abandonner son bateau par beau temps, combien plus

propter subditorum salutem. Et ideo, ubi subditorum salus exigit personæ pastoris præsentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens : cum « bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis. » Si vero subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium provideri, tunc licet pastori, vel propter aliquod ecclesiæ commodum, vel propter personæ periculum corporaliter gregem deserere. Unde Augustinus dicit, in epist. ad Honoratum [ep. 228, al 180] : « Fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quisquam specialiter a persecutoribus quæritur : ut ab aliis, qui non ita quærentur, non deseratur ecclesia. Cum autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent. » Si enim « perniciosum est nautam in tranquillitate navem deserere, quanto magis

dans la tempête », écrit à son tour le pape Nicolas I.

SOLUTIONS : 1. Celui-là, quand il fuit, fait figure de mercenaire qui met son avantage temporel ou même sa vie corporelle au dessus du salut du prochain. C'est la pensée de S. Grégoire : « Celui qui, dans le soin des brebis, ne porte aucun amour mais cherche un gain terrestre, est incapable de demeurer à son poste s'il survient quelque danger pour elles. Il craint, en faisant face au danger, de perdre ce qu'il aime. » Mais celui qui se dérobe au péril sans dommage pour le troupeau, ne fait pas, s'il fuit, figure de mercenaire.

2. Celui qui cautionne autrui, il suffit qu'il remplisse ses engagements par un autre, s'il ne le peut faire lui-même. Aussi le prélat qui se trouve empêché de pourvoir lui-même au soin de ses sujets, satisfait-il à ses engagements, s'il y pourvoit par un autre.

in fluctibus », ut dicit Nicolaus Papa I et habetur VII, q. 1 [can. : Sciscitaris].

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille tamquam mercenarius fugit qui commodum corporale, vel etiam salutem corporalem, spirituali saluti proximorum proponit. Unde Gregorius dicit, in homilia [cit. in arg.] : « Stare in periculo ovium non potest qui in eo quod ovibus præest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quærit et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit amittat. » Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tamquam mercenarius fugit.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde prælatus, si habet impedimentum propter quod non possit personaliter curæ subditorum intendere, suæ sponsioni satisfacit si per alium provideat.

3. Celui qui est élevé à l'épiscopat, assume l'état de perfection suivant une certaine forme. Si cette forme lui devient impossible, il n'est pas tenu d'en embrasser une autre, en ce sens qu'il soit obligé d'entrer en religion. Il est cependant de son devoir de conserver l'intention de s'employer au salut du prochain, si l'occasion lui en est offerte et que la nécessité l'exige.

ARTICLE 6.

Est-il permis à l'évêque de posséder quelque chose en propre?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas qu'il puisse rien posséder à titre personnel. En effet, le Seigneur a dit : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres ; puis viens et suis-moi. » Ce qui semble indiquer que la pauvreté volontaire est requise pour la perfection. Or les évêques sont élevés à l'état de

AD TERTIUM dicendum quod ille qui ad episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus : a quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire. Imminet tamen sibi necessitas ut animum retineat intendendi proximorum saluti si opportunitas adsit et necessitas requirat.

ARTICULUS VI.

Utrum liceat episcopo aliquid proprium habere.

[Infr. q. 186, art. 3, ad. 5 ; opusc. 18, cap. 17 et 18]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod episcopo non liceat aliquid proprium possidere. Dominus enim dicit, Matth. 19 [v. 21] : « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus, et veni, et sequere me » : ex quo videtur quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed episcopi assu-

perfection. Il semble donc qu'ils ne puissent rien posséder en propre.

2. Les évêques tiennent dans l'Eglise la place des Apôtres, ainsi que le dit la Glose. Or le Seigneur a commandé aux Apôtres de ne rien avoir en propre : « Ne possédez ni or, ni argent, ni monnaie dans votre ceinture. » D'où le mot de Pierre parlant en son nom et en celui des autres Apôtres : « Voici que nous avons tout abandonné et que nous t'avons suivi. » Il semble donc que les évêques soient tenus d'observer ce commandement et de ne rien posséder à titre personnel.

3. S. Jérôme parle dans le même sens : « Le mot grec *cleros* a pour équivalent latin *sors*, c'est-à-dire lot. Le nom de *clercs* signifie que ceux qui le portent forment le lot du Seigneur ou plutôt que le Seigneur est leur lot ou leur part. Or celui dont le Seigneur est la part d'héritage ne peut rien avoir en dehors du Seigneur. S'il pos-

muntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quod non liceat eis proprium possidere.

2. PRÆTEREA, episcopi in Ecclesia tenent locum Apostolorum, ut dicit Glossa [ord. Bedæ] Luc. 10 [v. 1]. Sed Apostolis Dominus præcepit ut nihil proprium possiderent; secundum illud Matth. 10 [v. 9] : « Nolite possidere neque aurum, neque pecuniam in zonis vestris. » Unde et Petrus, pro se et pro aliis Apostolis, dicit : « Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te », Matth. 19 [v. 27]. Ergo videtur quod episcopi teneantur ad hujusmodi mandati observantiam, ut nihil proprium possideant.

3. PRÆTEREA, Hieronymus dicit, ad Nepotianum [epist. 52] : « Cleros græce, latine sors appellatur. Propter quod clerici dicuntur, quia de sorte Domini sunt : vel quia ipse Dominus sors, idest pars, clerico-rum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra Deum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si

sède de l'or, de l'argent, des biens, un abondant mobilier, le Seigneur ne se prête point à faire figure de lot surajouté à tous ces lots. » Donc, semble-t-il, les évêques et même les clercs sont obligés de renoncer à avoir des biens propres.

CEPENDANT, il est dit dans les *Décrets* : « L'évêque laissera à ses héritiers de ses biens patrimoniaux ou acquis ou des biens quelconques qu'il possède à titre personnel. »

CONCLUSION : Nul n'est tenu, à moins de s'y être engagé par un vœu spécial, aux œuvres de surérogation. C'est la doctrine de S. Augustin : « Tu as fait vœu, tu es donc lié et il ne t'est pas loisible d'agir autrement. Avant d'avoir fait vœu, tu avais la liberté d'être inférieur. » Or il est manifeste que c'est une œuvre surérogatoire de vivre sans rien avoir en propre ; ce n'est pas matière de précepte mais de conseil. C'est seulement après avoir dit au jeune homme : « Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements », que

possessiones, si varium supellectilem habet, cum istis partibus non dignatur Dominus fieri pars ejus. » Ergo videtur quod non solum episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

SED CONTRA est quod dicitur xii, q. 1 [Can. Episcopi de rebus] : « Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent hæredibus suis et derelinquant. »

RESPONDEO dicendum quod ad ea quæ sunt supererogationis nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Unde Augustinus. dicit in Epist. ad Paulinam et Armentarium [epist. 127, al. 45] : « Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit quod esses inferior. » Manifestum est autem quod vivere absque proprio, supererogationis est : non enim cadit sub præcepto, sed sub consilio. Unde cum, Matth. 19

le Seigneur poursuit, ajoutant quelque chose à ce qu'il venait de prescrire : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et le donne aux pauvres. » Or les évêques ne s'obligent pas, dans leur ordination, à vivre sans rien avoir en propre. D'autre part, ce n'est pas exigé par cet office pastoral lui-même auquel ils s'obligent. Les évêques ne sont donc pas tenus à ne rien posséder en propre.

SOLUTIONS : 1. La perfection de la vie chrétienne, nous l'avons déjà fait observer, ne consiste pas essentiellement dans la pauvreté volontaire. La pauvreté volontaire est un simple moyen de perfection. On ne doit donc pas croire que la perfection s'accroît à proportion que la pauvreté est plus absolue. Bien plus, la souveraine perfection est compatible avec l'opulence. Il fut dit à Abraham : « Marche en ma présence et sois parfait. » Et cependant nous lisons qu'il était riche.

[v. 17] dixisset Dominus adolescenti : « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata », postea subdidit superaddendo [v. 21] : « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus. » Non autem episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant ut absque proprio vivant : nec etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur episcopi ad hoc quod sine proprio vivant.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra habitum est [q. 184, art. 3, ad 1], perfectio christianæ vitæ non consistit essentialiter in voluntaria paupertate ; sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Unde non oportet quod ubi est major paupertas, ibi sit major perfectio. Quinimmo potest esse summa perfectio cum magna opulentia : nam Abraham, cui dictum est, Gen. 17 [v. 1] :

2. Ces paroles du Seigneur peuvent recevoir trois interprétations différentes. Celle-ci d'abord, qui est de l'ordre mystique. Ne posséder ni or ni argent, cela veut dire que les prédicateurs ne doivent pas s'appuyer principalement sur la sagesse et l'éloquence séculières. C'est l'explication de S. Jérôme.

En voici une seconde, qui est de S. Augustin. Ce n'est pas un ordre que le Seigneur donne là, mais plutôt une permission. Il leur permet de s'en aller en prédication sans prendre d'or ou d'argent ni de moyens quelconques de subsistance. Il sera pourvu à leurs besoins par les personnes auxquelles ils prêcheront. Aussi ajoute-t-il : « L'ouvrier gagne bien sa nourriture. » Sous réserve, toutefois, de cette précision que, si quelqu'un pourvoit lui-même à sa subsistance tandis qu'il prêche l'évangile, il fait en cela œuvre de surérogation. Ainsi, d'après ses propres dires, se comportait S. Paul.

« Ambula coram me et esto perfectus », legitur dives fuisse.

AD SECUNDUM dicendum quod verba illa Domini tripliciter possunt intelligi. Uno modo, mystice : ut non possideamus neque aurum neque argentum, idest, ut prædicatores non innitantur principaliter sapientiæ et eloquentiæ temporali; ut Hieronymus exponit [Comment. in Matth., lib. 1, cap. 10, v. 10].

Alio modo, sicut Augustinus exponit, in lib. 2 de Consensu Evang. [cap. 30], ut intelligatur hoc Dominus, non præcipiendo, sed magis permittendo dixisse. Permisit enim eis ut absque auro et argento et aliis sumptibus ad prædicandum irent, accepturi sumptus vitæ ab eis quibus prædicabant. Unde subdit : « Dignus est enim operarius cibo suo. » Ita tamen quod, si aliquis propriis sumptibus uteretur in prædicatione Evangelii, ad supererogationem pertinet : sicut Paulus de seipso dicit, 1 ad Cor. 9 [v. 12, 15].

La troisième explication a été proposée par S. Jean Chrysostome. Les instructions du Seigneur visaient cette mission particulière parmi les Juifs. Elles avaient pour objet d'exercer les disciples à la confiance dans le pouvoir de leur Maître, qui pourvoirait à leurs besoins sans qu'ils eussent rien à déboursier. Ni eux-mêmes ni leurs successeurs ne se trouvaient obligés pour autant de prêcher l'évangile dans le dénûment de toutes ressources personnelles. Nous lisons de S. Paul lui-même qu'il recevait une subvention d'autres églises pour pouvoir prêcher aux Corinthiens, ce qui prouve qu'il possédait quelque chose que d'autres lui avaient envoyé. D'ailleurs c'est une folie de penser que tant de saints pontifes, Athanase, Ambroise, Augustin auraient transgressé ces préceptes du Seigneur, s'ils avaient cru qu'ils les concernaient.

3. La partie est moindre que le tout. Celui-là donc possède avec Dieu d'autres parts chez qui

Tertio modo, secundum quod Chrysostomus exponit [hom. 2 in illud Rom. 16 : « Salutate Priscillam »], ut intelligatur illa Dominum præcepisse discipulis quantum ad illam missionem qua mittebantur ad prædicandum Judæis, ut per hoc exercerentur ad confidendum de virtute ipsius, qui eis absque sumptibus provideret. Ex quo tamen non obligabantur ipsi, vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium prædicarent. Nam et de Paulo legitur, 2 ad Cor. 12 [v. 8], quod ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthiis, ¹, et sic patet quod aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere quod tot sancti pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius, Augustinus, illa præcepta transgressi fuissent, si ad ea servanda se crederent obligari.

AD TERTIUM dicendum quod omnis pars est minor

¹ In ms. : *corrachiis*.

l'application aux choses divines diminue tandis qu'il s'applique aux choses du monde. Ni les évêques ni les clercs ne doivent rien posséder en propre de cette façon-là, c'est-à-dire de telle sorte que le soin de leurs biens personnels leur fasse négliger ce qui regarde le culte divin.

ARTICLE 7.

Les évêques pèchent-ils mortellement s'ils ne distribuent pas aux pauvres les biens dont ils ont l'administration?

DIFFICULTÉS : I. Ils pèchent mortellement, semble-t-il. Sur cette parole : « Le domaine d'un homme riche produit des fruits abondants », S. Ambroise écrit : « Que personne ne dise sien ce qui est le bien de tous. C'est violence de s'attribuer plus de bien qu'il n'en faut pour vivre. » Et plus loin : « C'est un crime pareil de dépouiller quelqu'un de ce qui lui appartient et, lorsqu'on le

toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cujus studium diminuitur circa ea quæ sunt Dei, dum intendit his quæ sunt mundi. Sic autem non debent nec episcopi, nec clerici proprium possidere, ut, dum curant proprium, defectum faciant in his quæ pertinent ad cultum divinum.

ARTICULUS VII.

Utrum episcopi mortaliter peccent si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur.

[Quodl. 6, art. 12]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod episcopi mortaliter peccent si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambrosius, exponens illud Luc. 12 [v. 16] : « Hominis cujusdam divitis uberes fructus ager attulit » [serm. 66 de Temp.] : « Nemo proprium dicat quod est commune : plus quam

peut et qu'on est dans l'abondance, de refuser aux indigents. » Mais prendre de force le bien d'autrui est faute mortelle. Donc les évêques pèchent mortellement en ne donnant pas aux pauvres leur superflu.

2. Sur ce mot d'Isaïe : « Le butin fait sur les pauvres est dans votre maison », la Glose, qui est de S. Jérôme, porte que les biens d'Eglise sont les biens des pauvres. Mais quiconque s'approprie le bien d'autrui ou le donne à d'autres, pèche mortellement et est tenu à restitution. Si donc les évêques gardent pour eux ou donnent à leurs parents et amis le superflu des biens ecclésiastiques, l'on est fondé à dire qu'ils sont tenus à restitution.

3. User des biens d'Eglise pour pourvoir à ses nécessités est beaucoup plus normal que de se constituer une réserve avec leur superflu. Or S. Jérôme déclare : « Les clercs dont les parents et les proches n'assurent pas la subsistance peuvent

sufficiat sumptum, violenter obtentum est. » Et postea subdit : « Neque minus est criminis habenti tollere quam, cum possis et abundas, denegare indigentibus. Sed violenter tollere alienum est peccatum mortale. Ergo episcopi mortaliter peccant si ea quæ eis supersunt, pauperibus non largiantur.

2. PRÆTEREA, Isa. 3 super illud [v. 14] : « Rapina pauperum in domo vestra », dicit Glossa Hieronymi [ordin.] quod « bona ecclesiastica sunt pauperum. » Sed quicumque id quod est alterius sibi reservat aut aliis dat, peccat mortaliter et tenetur ad restitutionem. Ergo, si episcopi bona ecclesiastica quæ eis superfluunt, sibi retineant vel consanguineis vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad restitutionem.

3. PRÆTEREA, multo magis aliquis potest de rebus ecclesiæ ea quæ sunt sibi necessaria accipere, quam superflua congregare. Sed Hieronymus dicit, in epist. ad Damasum Papam [quid simile hab. in Regula

vivre des subsides de l'Eglise. Quant à ceux qui peuvent vivre de leur patrimoine de famille, ils commettent un sacrilège s'ils acceptent ce qui appartient aux pauvres. » S. Paul s'exprime de même : « Si quelque fidèle a des veuves (dans sa parenté), qu'il pourvoie à leurs besoins et qu'elles ne soient pas à la charge de l'Eglise, afin que celle-ci puisse assister celles qui sont réellement veuves. » Donc, et à beaucoup plus forte raison, les évêques pèchent mortellement s'ils ne font pas bénéficier les pauvres des biens ecclésiastiques qui leur sont superflus.

CEPENDANT, beaucoup d'évêques ne distribuent point aux pauvres le superflu des revenus ecclésiastiques. Ils les emploient à accroître les ressources de l'Eglise et il semble bien que leur conduite soit louable.

CONCLUSION : Il convient de distinguer entre les biens personnels que les évêques peuvent posséder et les biens ecclésiastiques. Vis-à-vis

Monach. Hieronymo adscripta, cap. de Paupert.; vid. can. Clericos, 1, q. 2] : « Clericos illos convenit ecclesiæ stipendiis sustentare, quibus parentum et propinquorum nulli suffragantur : qui autem bonis parentum et opibus¹ sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium committunt, incurrunt. » Unde et Apostolus dicit, 1 ad Tim. 5 [v. 16] « Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, et non gravetur Ecclesia : ut his quæ vere viduæ sunt sufficiat. » Ergo multo magis episcopi mortaliter peccant si² ea quæ eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

SED CONTRA est quod plures episcopi ea quæ super sunt non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad redditus Ecclesiæ ampliandos.

RESPONDEO dicendum quod aliter est dicendum de

¹ In ms. : *operibus*. — ² In ms. : *sed*.

de leurs biens personnels, les évêques sont de vrais propriétaires. Dans ces conditions, ils ne sont pas obligés de les donner à d'autres. Ils peuvent soit les conserver, soit les distribuer à leur guise. Ils peuvent cependant pécher dans l'usage qu'ils en font, soit par attache excessive en se réservant plus qu'il ne leur faut, soit en ne subvenant pas aux besoins d'autrui selon que l'exige la dette de la charité. Toutefois, ils ne sont pas tenus à restitution, car ils ont sur ces biens un vrai domaine.

A l'endroit des biens ecclésiastiques, par contre, ils ne sont que des dispensateurs ou des administrateurs. S. Augustin écrit en effet : « Si nous avons des biens propres qui nous suffisent, ces autres biens ne sont pas nôtres; mais ceux des personnes de qui nous avons reçu procuration. N'allons pas, par une damnable usurpation, en revendiquer la propriété. » Or pour remplir l'office de dispensateur, la bonne foi est nécessaire.

propriis bonis, quæ episcopi possidere possunt, et de bonis ecclesiasticis. Nam priorum bonorum verum dominium habent. Unde ex ipsa rerum conditione non obligantur ut eas aliis conferant : sed possunt vel sibi retinere, vel etiam aliis pro libitu elargiri. Possunt tamen in earum dispensatione peccare vel propter inordinationem affectus, per quam contingit vel quod sibi plura conferant quam oporteat, vel etiam aliis non subveniant secundum quod requirit debitum charitatis. Non tamen tenentur ad restitutionem : quia hujusmodi res sunt ejus dominio deputatæ.

Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores : dicit enim Augustinus ad Bonifacium [epist. 185, al. 50, cap. 9] : « Si privatim possidemus quæ nobis sufficiant, non illa nostra sunt, sed illorum quorum procurationem gerimus : non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicemus. » Ad dispensationem autem requiritur bona fides : secundum illud 1

« Au bout du compte, écrit S. Paul, ce qu'on demande à des dispensateurs c'est d'être fidèles. »

Mais les biens ecclésiastiques sont destinés, non seulement à soulager les pauvres, mais encore à assurer l'exercice du culte divin et à subvenir aux besoins des ministres. Les *Décrets* sont explicites : « Sur les revenus de l'Eglise et les oblations des fidèles, une part revient à l'évêque; deux autres doivent être attribuées par le prêtre, sous peine de déposition, aux fabriques ecclésiastiques et à la caisse destinée à alimenter les aumônes; la dernière sera répartie entre les clercs, qui recevront chacun ce qui lui revient. » Si les biens destinés à l'évêque sont distincts de ceux qui doivent être employés au bénéfice des pauvres ou à l'entretien des ministres et du culte divin, l'évêque qui s'approprierait quelque chose des biens destinés aux pauvres, aux ministres ou au culte agirait, sans le moindre doute, contre la fidélité. Il pècherait mortellement et serait tenu

ad Cor. 4 [v. 2] : « Hic jam quæritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur. »

Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum et necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur xii, q. 2 [Can. De redivibus] : « De redivibus ecclesiæ vel oblatione fidelium, sola episcopo ex his una portio remittatur; duæ ecclesiasticis fabricis erogationi pauperum profuturæ a presbytero, sub periculo sui ordinis, ministrentur; ultima clericis, pro singulorum meritis dividatur. »

Si ergo distincta sint bona quæ debent in usum episcopi cedere, ab his quæ sunt pauperibus et ministris et cultui ecclesiæ eroganda; et aliquid sibi retinuerit episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel in usum ministrorum aut in cultum divinum expendenda : non est dubium quin contra fidem dispensationis agat, et mortaliter peccet, et ad restitutionem tenetur. — De his autem quæ sunt specialiter suo usui

à restitution. Quant aux biens réservés à son usage, ils sont assimilables aux biens propres. L'évêque pèche par attachement et usage immodéré, s'il en conserve plus qu'il ne lui en faut et qu'il n'assiste point les autres comme l'exige la dette de charité. Si les biens dont il vient d'être parlé ne sont pas distincts, leur distribution est commise à sa fidélité. S'il s'écarte de la règle en plus ou en moins mais de peu, sa bonne foi peut n'être pas en cause. Car en ces sortes de choses il est difficile à l'homme d'atteindre une précision mathématique. Si, au contraire, c'est de beaucoup, il est impossible qu'il ne s'en aperçoive pas. Dans ce cas, la bonne foi est difficile à admettre et le péché mortel apparaît. En effet, il est écrit : « Si le mauvais serviteur se dit : Mon maître tarde à venir — ici perce le mépris de Dieu — et qu'il se mette à battre ses compagnons — ce qui est le fait de l'orgueil, — puis à faire bonne chère avec des ivrognes — à quoi l'on

deputata, videtur esse eadem ratio quæ est de propriis bonis : ut scilicet propter immoderatum affectum et usum peccet quidem, si immoderata sibi retineat, et aliis non subveniat sicut requirit debitum charitatis.

Si vero non sunt prædicta bona distincta, eorum distributio fidei ejus committitur. Et si quidem in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento : quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet. Si vero sit multus excessus, non potest latere : unde videtur bonæ fidei repugnare. Unde non est absque peccato mortali : dicitur enim, Matth. 24 [v. 48 sqq.], quod « si ¹ dixerit malus servus in corde suo : Moram facit dominus meus venire », quod pertinet ad divini judicii contemptum « ; et cœperit percutere servos suos », quod pertinet ad superbiam « ; manducet

¹ In manusc. add. : *cœperit*.

reconnaît la luxure, — le maître de ce serviteur viendra au jour qu'il ne l'attend pas, il le séparera — de la société des bons — et il lui assignera sa place parmi les hypocrites — c'est-à-dire en enfer. »

SOLUTIONS : 1. Cette parole de S. Ambroise ne doit pas être appliquée à la seule dispensation des biens ecclésiastiques mais à celle des biens quels qu'ils soient, sur lesquels on est tenu, par dette de charité, de secourir ceux qui sont dans le besoin. Mais il est impossible de déterminer d'avance les cas où l'on se trouve en présence d'une nécessité obligeant sous peine de péché mortel. Pas plus qu'on ne peut déterminer d'avance les circonstances particulières où les actes humains sont susceptibles de se présenter. Ceci est l'affaire de la prudence humaine.

2. Les biens ecclésiastiques, nous l'avons remarqué, ne sont pas destinés à la seule assistance des pauvres mais à d'autres usages encore. C'est

autem, et bibat cum ebriosis », quod pertinet ad luxuriam « ; veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et dividet eum », scilicet a societate bonorum « , et partem ejus ponet cum hypocritis », scilicet in inferno.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum illud Ambrosii non est solum referendum ad dispensationem rerum ecclesiasticarum, sed quorumcumque bonorum ex quibus tenetur aliquis, debito charitatis, providere necessitatem patientibus. Non tamen potest determinari quando sit ista necessitas quæ ad peccatum mortale obliget : sicut nec cætera particularia quæ in humanis actibus considerantur. Horum enim determinatio relinquitur humanæ prudentiæ.

AD SECUNDUM dicendum quod bona ecclesiarum non sunt solum expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est [in corp. art.] Et ideo si de eo quod usui episcopi vel alicujus clerici est

pourquoi si, des biens destinés à l'usage d'un évêque ou d'un clerc, l'intéressé juge bon de réserver quelque chose pour le donner à ses parents ou à d'autres, il ne pèche point. A la condition qu'il le fasse avec modération, c'est-à-dire pour subvenir à leurs besoins et non pour les enrichir. C'est la pensée de S. Ambroise : « C'est une libéralité digne d'approbation, si tu vois tes proches dans le besoin, de ne pas t'en désintéresser. Il en serait autrement s'ils prétendaient s'enrichir avec ce que tu peux donner aux indigents. »

3. La totalité des biens ecclésiastiques n'a pas à être affectée au soulagement des pauvres, sauf le cas de nécessité où, pour le rachat des captifs et les autres besoins des pauvres, l'on peut, d'après S. Ambroise, aller jusqu'à distraire les vases réservés au culte divin. Dans une pareille nécessité, le clerc pècherait qui, pourvu de biens patrimoniaux suffisants, prétendrait vivre de ceux de l'Eglise.

deputatum, velit aliquis sibi subtrahere et consanguineis vel aliis dare, non peccat : dummodo id faciat moderate, idest, ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambrosius dicit, in lib 1 de Offic. [cap. 30 et hab. can. : Est probanda, Dist. 86] : « Est approbanda liberalitas, ut proximos tuis tui ne despicias, si egere cognoscas : non tamen ut illi ditiores fieri velint ex eo quod tu potes conferre inopibus. »

AD TERTIUM dicendum quod non omnia bona ecclesiarum sunt pauperibus largienda : nisi forte in articulo necessitatis, in quo etiam, pro redemptione captivorum et aliis necessitatibus pauperum, vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambrosius dicit [lib. 2 de Offic. cap. 28, et hab. can. : Aurum 12, q. 2]. Et in tali necessitate peccaret clericus si vellet de rebus ecclesiae vivere, dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere possit.

4. Les biens de l'Eglise doivent pourvoir aux réels besoins des pauvres. Si donc quelqu'un, aucune nécessité immédiate de les assister n'apparaissant, emploie le superflu des revenus ecclésiastiques à acheter des biens ou les met en réserve pour les besoins à venir de l'Eglise et des pauvres, sa conduite est louable. Mais s'il était urgent d'assister les pauvres, ce serait un soin superflu et déréglé que le Seigneur condamne : « Ne vous préoccupez pas du lendemain. »

ARTICLE 8.

Les religieux élevés à l'épiscopat sont-ils tenus aux observances régulières ?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'ils n'y sont pas tenus. Il est dit, en effet, dans les *Décrets* : « L'élection canonique affranchit le moine du

AD QUARTUM dicendum quod bona ecclesiarum usibus pauperum deservire debent. Et ideo si quis, necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quæ superfluunt ex proventibus Ecclesiæ possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum utilitati ecclesiæ, et necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si vero necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est et inordinata ut aliquis in futurum conservet : quod Dominus prohibet, Matth. 6 [v. 34], dicens : « Nolite solliciti esse in crastinum. »

ARTICULUS VIII.

Utrum religiosi qui promoventur in episcopos, teneantur ad observantias regulares.

[Supr. q. 88, art. 11, ad 4; et 4 Sent., dist. 38, q. 1, art. 4, q. 1, ad 5].

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod religiosi qui promoventur in episcopos, non teneantur ad observantias regulares. Dicitur enim 18. q. 1, [cap. : Sta-

joug de la règle monastique; du moine, l'ordination sacrée fait un évêque. » Or les observances régulières font partie du joug de la règle. Les religieux élevés à l'épiscopat ne sont donc pas tenus désormais aux observances régulières.

2. Celui qui s'élève d'un rang inférieur à un rang supérieur ne semble plus tenu aux obligations du rang inférieur. C'est ainsi qu'il a été dit que le religieux n'est pas tenu d'observer les vœux qu'il a pu faire dans le siècle. Mais le religieux promu à l'épiscopat s'élève à un rang supérieur; cela résulte de ce que nous avons dit plus haut. Il semble donc que l'évêque ne soit plus obligé aux choses qu'il était tenu d'observer dans l'état religieux.

3. Il semble que les deux principales obligations du religieux soient l'obéissance et la renonciation aux biens propres. Or les religieux promus à

tutum] quod « monachum canonica electio a jugo regulæ monasticæ professionis absolvit, et sacra ordinatio de monacho episcopum facit. » Sed observantiæ regulares pertinent ad jugum regulæ. Ergo religiosi qui in episcopos assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

2. PRÆTEREA, ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quæ sunt inferioris gradus : sicut supra dictum est [q. 88, art. 12, ad 1] quod religiosus non tenetur ad observanda vota quæ in sæculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid majus, ut supra habitum est [q. 184, art. 7]. Ergo videtur quod non obligetur episcopus ad ea quæ tenebatur observare in statu religionis.

3. PRÆTEREA, maxime religiosi obligari videntur ad obedientiam, et ad hoc quod sine proprio vivant. Sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire prælatis suarum religionum : quia sunt eis superiores. Nec etiam videntur teneri ad paupertatem :

l'épiscopat ne sont plus tenus d'obéir à leurs prélats réguliers, leur étant devenus supérieurs. Ils ne sont pas, non plus, obligés d'être pauvres. Le Décret cité plus haut le dit clairement : « Le moine dont l'ordination sacrée a fait un évêque, a le droit de revendiquer la succession paternelle en qualité de légitime héritier. » De plus, il arrive qu'on leur accorde le droit de tester. Ils sont donc, à plus forte raison, dégagés de l'obligation de pratiquer les autres observances régulières.

CEPENDANT, nous lisons dans les *Décrets* : « Au sujet des moines qui, après avoir longtemps vécu dans les monastères, se trouvent promus aux ordres de la cléricature, nous statuons qu'ils ne doivent pas abandonner leur premier propos. »

CONCLUSION : L'état religieux, avons-nous dit, est un état de perfection dans le sens de voie par laquelle on tend à la perfection. L'état épiscopal, lui, est un état de perfection en qualité de magistère de la perfection. L'état religieux est donc

quia, sicut in Decreto supra inducto [in arg. 1] dicitur, « quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus hæres, paternam sibi hæreditatem jure vindicandi potestatem habeat. » Interdum etiam eis conceditur testamenta conficere. Ergo multo minus tenentur ad alias observantias regulares.

SED CONTRA est quod dicitur in Decr. 16. q. 1 [cap. 3] : « De monachis diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut ¹ supra dictum est [art. 1, ad 2^{um}], status religionis ad perfectionem pertinet quasi quædam via in perfectionem tendendi, status autem episcopalis ad perfectionem pertinet tamquam quoddam perfectionis magisterium. Unde

¹ In ms. : *duplic.*

vis-à-vis de l'état épiscopal ce qu'est l'état de disciple vis-à-vis de celui de maître, ce qu'est la disposition par rapport à la perfection elle-même. Or la disposition ne disparaît pas lorsqu'arrive la perfection. Sauf ce qui, dans la disposition, peut être incompatible avec la perfection. Mais, pour ce qui s'harmonise en elle avec la perfection, la disposition se trouve plutôt confirmée. Le disciple devenu maître cesse d'être auditeur; ce n'est plus de sa condition. Mais il lui sied toujours de lire et de méditer et plus que jamais.

L'on doit pareillement dire que, s'il se trouve parmi les observances religieuses des choses qui ne sont pas incompatibles avec l'office pontifical et qui contribuent plutôt à sauvegarder la perfection, comme c'est le cas pour la continence, la pauvreté et les autres choses de ce genre, le religieux, même promu à l'épiscopat, y demeure obligé. Donc aussi à porter l'habit religieux, qui est le signe de son obligation.

Si, parmi les observances régulières, il s'en

status religionis comparatur ad statum episcopalem sicut disciplina ad magisterium, et dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur, perfectione adveniente, nisi forte quantum ad id in quo perfectioni repugnat; quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur. Sicut discipulo, cum ad magisterium pervenerit, non congruit quod sit auditor; congruit tamen sibi quod legat et meditetur, etiam magis quam ante.

Sic igitur dicendum est quod, si qua sunt in regularibus observantiis quæ non impediunt pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas et alia hujusmodi; et ad hæc remanet religiosus, etiam factus episcopus, obligatus; et per consequens ad portandum habitum suæ religionis, qui est hujus obligationis signum.

Si qua vero sunt in observantiis regularibus quæ

trouve qui soient incompatibles avec l'office pontifical, la solitude, par exemple, le silence, certaines abstinences ou veilles pénibles, qui le rendraient physiquement incapable d'exercer l'office pontifical, le religieux promu à l'épiscopat n'est pas tenu de les pratiquer.

Cependant, pour ce qui regarde les autres observances, il peut user de dispenses selon que l'exigent ses besoins personnels, les devoirs de sa charge ou la condition de son entourage, de la même manière que les prélats religieux s'octroient à eux-mêmes des dispenses en ces matières.

SOLUTIONS : 1. Celui qui de moine devient évêque est affranchi du joug de la profession monastique, non pas en tout mais relativement aux points qui sont incompatibles avec l'office pontifical, comme nous l'avons dit.

2. Les vœux de la vie séculière, comparés aux vœux de religion, se trouvent dans la situation du particulier vis-à-vis de l'universel. Les vœux de religion, au contraire, sont vis-à-vis de la

officio pontificali repugnent, sicut est solitudo, silentium, et aliquæ abstinentiæ vel vigiliæ graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exsequendum pontificale officium, ad hujusmodi servanda non tenetur.

In aliis tamen potest dispensatione uti, secundum quod requirit necessitas personæ vel officii, et conditio hominum cum quibus vivit, per modum quo etiam prælati religionum in talibus secum dispensant.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui fit de monacho episcopus, absolvitur a jugo monasticæ professionis, non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quæ officio pontificali repugnant, ut dictum est [in corp. art.]

AD SECUNDUM dicendum quod vota sæcularis vitæ se habent ad vota religionis sicut particulare ad universale, ut supra habitum est [q. 88, art. 12, ad 1]. Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem

dignité pontificale dans le même rapport que la disposition vis-à-vis de la perfection. Le particulier devient superflu quand on a l'universel. La disposition, par contre, garde toute sa valeur même après l'acquisition de la perfection.

3. Si les évêques religieux ne sont plus tenus d'obéir aux prélats de leurs Ordres, ayant cessé d'être leurs sujets, c'est un simple accident. Les prélats religieux sont dans le même cas. Virtuellement l'obligation issue du vœu subsiste toujours. S'il arrivait qu'un supérieur (religieux) leur fût légitimement donné, ils seraient tenus de lui obéir, en la même manière qu'ils sont tenus d'observer les prescriptions de la règle et d'obéir à leurs supérieurs (hiérarchiques), s'ils en ont. Quant aux biens propres, ils n'en peuvent aucunement posséder. Ils ne revendiquent pas l'héritage paternel comme leur appartenant en propre mais comme dû à l'Eglise. C'est pourquoi le Décret ajoute : « Devenu évêque, il doit restituer ce qu'il a pu acquérir à l'autel auquel il est consacré. » Il ne peut pas

sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit, habito universali : sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtenta.

AD TERTIUM dicendum quod hoc est per accidens quod episcopi religiosi obedire prælatis suarum religionum non tenentur, quia subditi esse desierunt : sicut et ipsi prælati religionum. Manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter : ita scilicet quod, si eis legitime aliquis præficeretur, obedire tenerentur, inquantum tenentur obedire statutis regulæ per modum prædictum, [in corpore] et suis superioribus, si quos habent.

Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim hæreditatem paternam vindicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiæ debitam. Unde ibidem subditur quod « postquam episcopus ordinatur, ad altare ad quod sanctificatur, quod acquirere potuit restituat. »

Testamentum autem nullo modo facere potest :

davantage faire de testament. Il n'a que la simple administration des biens ecclésiastiques et la mort y met fin, à partir de laquelle, selon S. Paul, le testament devient valable. S'il arrive qu'il obtienne du Pape la permission de tester, il ne faut pas l'entendre en ce sens qu'il dispose de quoi que ce soit comme d'un bien personnel. Cette permission ne représente rien de plus qu'une extension, par l'autorité ecclésiastique, de son pouvoir d'administration, qui se trouve ainsi prolongé au-delà même de la mort.

quia sola dispensatio ei committitur rerum ecclesiasticarum, quæ morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut Apost. dicit ad Heb. 9 [v. 16, 17]. Si tamen ex concessione Papæ testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum : sed apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, ut ejus dispensatio possit valere post mortem.

QUESTION 186.

LES FACTEURS ESSENTIELS DE L'ÉTAT
RELIGIEUX.

Nous avons maintenant à nous occuper de l'état religieux. A son propos, quatre questions se posent. Elles ont trait : 1° aux facteurs principaux de l'état religieux ; 2° aux fonctions que peuvent exercer les religieux ; 3° à la distinction des ordres religieux ; 4° à l'entrée en religion.

Touchant le premier point, nous nous demanderons : — 1. L'état religieux est-il parfait? — 2. Les religieux sont-ils tenus d'observer tous les conseils? — 3. La pauvreté volontaire est-elle requise pour l'état religieux? — 4. La continence est-elle requise? — 5. L'obéissance est-elle requise? — 6. Est-il requis que ces trois choses

QUÆSTIO CLXXXVI.

DE HIS IN QUIBUS RELIGIONIS STATUS
PRÆCIPUE CONSISTIT.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio : quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status ; secunda, de his quæ religiosis licite convenire possunt ; tertia, de distinctione religionum ; quarta, de religionis ingressu.

Circa primum quærentur decem. — 1. Utrum religiosorum status sit perfectus. — 2. Utrum religiosi teneantur ad omnia consilia. — 3. Utrum voluntaria paupertas requiratur ad religionem. — 4. Utrum requiratur continentia. — 5. Utrum requiratur obedientia. — 6. Utrum requiratur quod hæc cadant sub voto. — 7. De sufficientia horum votorum. — 8. De comparatione eorum ad invicem. — 9. Utrum religiosus semper

soient sanctionnées par des vœux? — 7. Les trois vœux en question suffisent-ils? — 8. Quelle est leur valeur respective? — 9. Les religieux commettent-ils un péché mortel toutes les fois qu'ils transgressent un point de la règle? — 10. Toutes choses égales et dans le même genre de péché, la faute du religieux est-elle plus grave que celle du séculier?

ARTICLE 1.

L'état religieux est-il un état de perfection?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas. Ce qui est nécessaire au salut ne doit pas appartenir à l'état de perfection. Mais la religion est nécessaire au salut, puisque, dit S. Augustin, c'est par elle que « nous sommes reliés au seul vrai Dieu. » Ou, comme il dit encore, ce mot de religion signifie que « nous choisissons à nouveau le Dieu que

mortaliter peccat quando transgreditur statutum suæ regulæ. — 10. Utrum, cæteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus, quam sæcularis.

ARTICULUS 1.

Utrum religio importet statum perfectionis.

[Supra q. 184, art. 5; 3 Cont. Gent., cap. 130; De perf. Vitæ Spir., cap. 11, 16; Quodl. 1., q. 7, art. 2, ad 2; 3., q. 6, art. 3; In Matth., cap. 19]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod religio non importet statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis, non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis : quia « per eam uni vero Deo religamur », sicut Augustinus dicit in lib. de Vera Relig. [cap. 55]; vel religio dicitur ex eo quod « Deum reeligimus, quem amiseramus negligentes », ut Aug. dicit in 10 de Civ. Dei [cap. 3]. Ergo videtur quod religio non nomet perfectionis statum.

notre négligence avait perdu. » La religion ne saurait donc désigner un état de perfection.

2. La religion, d'après Cicéron, « rend culte et hommages à la nature divine. » Or rendre à Dieu culte et hommages se réfère plutôt aux ministères des ordres sacrés qu'à la diversité des états. Cela ressort de ce que nous avons dit précédemment. Il semble donc que la religion ne désigne point un état de perfection.

3. L'état de perfection s'oppose à l'état des commençants et à celui des progressants. Mais dans l'état religieux même, il se rencontre des commençants et des progressants. L'état religieux ne désigne donc pas un état de perfection.

4. La vie religieuse semble bien être un lieu de pénitence. « Le saint Synode prescrit, lisons-nous dans les *Décrets*, que quiconque sera descendu de la dignité épiscopale à la vie monastique et au

2. PRÆTEREA, « religio, secundum Tullium in libro 2 De Invent. Rhet. [cap. 53], est, quæ naturæ divinæ cultum et cæremoniam affert. » Sed afferre Deo cultum et cæremoniam magis videtur pertinere ad mysteria sacrorum ordinum quam ad diversitatem statuum¹, ut ex supra dictis patet [q. 40, art 2 ; q. 183, art. 3]. Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

3. PRÆTEREA, status perfectionis distinguitur [cf. q. 183, art. 4] contra statum incipientium et proficientium. Sed etiam in religione sunt aliqui incipientes et aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

4. PRÆTEREA, religio videtur esse pœnitentiæ locus : dicitur enim in Decretis 7. q. 1. [cap. : Hoc nequaquam] : « Præcipit sancta Synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, numquam ad pontificatum re-

¹ In ms. : *statum*.

régime de la pénitence, ne pourra jamais remonter au rang épiscopal. » Mais le régime de pénitence s'oppose à l'état de perfection. Aussi Denys place-t-il les pénitents au dernier rang, c'est-à-dire parmi ceux qui se purifient. Il semble donc que la vie religieuse ne soit pas un état de perfection.

CEPENDANT, l'Abbé Moyse, parlant des religieux, dit : « Il importe de comprendre que nous devons embrasser la macération des jeûnes, les veilles, les travaux, la nudité corporelle, la lecture et les autres vertus pour que nous puissions, par ces degrés, nous élever à la perfection de la charité. » Mais ce qui appartient au domaine des actes humains tire de la fin poursuivie sa spécification et son nom. Donc les religieux sont dans l'état de perfection.

Denys écrit de son côté : « Ceux que l'on appelle serviteurs de Dieu s'unissent à l'aimable perfection par le moyen du culte sincère et du service de Dieu. »

surgat. » Sed locus pœnitentiæ opponitur statui perfectionis : unde Dionys., in libro De Eccles. Hier. [cap. 6], ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos. Ergo videtur quod religio non sit status perfectionis.

SED CONTRA est quod, in Collationibus Patrum [collat. I., cap. 7], dicit Abbas Moyses de religiosis loquens : « Jejuniorum inedia, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem, cæterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem charitatis istis gradibus possimus ascendere. » Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem et nomen recipiunt. Ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis.

Dionysius etiam, in libro De Eccles. Hier., [cap. 6] dicit « eos, qui nominantur Dei famuli, ex Dei servitio et famulatu, ponitur uniri ad amabilem perfectionem. »

CONCLUSION : Il ressort des explications que nous avons données ailleurs qu'une chose commune à plusieurs s'attribue par antonomase à celui chez lequel on la trouve excellemment réalisée. C'est ainsi que le nom de force se trouve réservé à la vertu qui affermit l'âme devant les choses les plus difficiles et celui de tempérance, pareillement, à la vertu qui modère les plus vives délectations. Or nous avons dit que la religion est une vertu grâce à laquelle nous rendons à Dieu service et culte. C'est pourquoi l'on donne, par antonomase, le nom de religieux à ceux qui se consacrent entièrement au service de Dieu et qui s'offrent pour ainsi dire en holocauste à Dieu. C'est ce qui fait dire à S. Grégoire : « Il y en a qui ne se réservent rien. Leur pensée, leur langue, leur vie et tout ce qu'ils peuvent avoir de biens, ils l'immolent au Dieu Tout-Puissant. » Or la perfection consiste pour l'homme, nous l'avons vu, dans l'union totale à Dieu. C'est pourquoi l'état religieux désigne bien un état de perfection. [38]

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet [q. 141, art. 2], id quod communiter multis convenit, antonomastice attribuitur ei cui per excellentiam convenit : sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus quæ circa difficillima firmitatem animi servat, et temperantiæ nomen vindicat sibi illa virtus quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est [q. 81, art. 2, art. 3, ad 2^{um}], est quædam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit, super Ezech. [Hom. 20; al. lib, 2, hom. 8] : « Sunt quidam qui nihil sibimetipsis reservant : sed sensum, linguam, vitam, atque substantiam quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant. » In hoc autem perfectio hominis consistit quod totaliter Deo inhæreat : sicut ex supra

SOLUTIONS : 1. Il est nécessaire au salut de donner quelque chose au culte de Dieu. Mais se consacrer tout entier, personne et biens, au culte divin, relève de la perfection.

2. Nous avons dit, dans le Traité de la religion, que ne relevaient pas seulement de cette vertu l'oblation des sacrifices et les autres choses semblables, qui lui appartiennent en propre, mais encore les actes de toutes les autres vertus. En tant que nous les ordonnons au service et à l'honneur de Dieu, ces actes deviennent des œuvres de religion. Si donc quelqu'un consacre sa vie entière au service de Dieu, toute sa vie devient une œuvre de religion. C'est pourquoi, à raison de la vie religieuse qu'ils mènent, l'on appelle religieux ceux qui sont dans l'état de perfection. [39]

3. C'est à raison de la fin poursuivie, avons-nous dit, que l'état religieux désigne un état de perfec-

dictis patet [q. 184, art. 2]. Et secundum hoc, religio nominat perfectionis statum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod exhibere aliqua ad cultum Dei est de necessitate salutis : sed quod aliquis se totaliter et sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est [q. 81, art. 1, ad 1 ; art. 4, ad 1, ad 2 ; q. 85, art. 3], cum de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solum oblationes sacrificiorum et alia hujusmodi quæ sunt religioni propria : sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundum hoc, si aliquis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita sua ad religionem pertinebit. Et secundum hoc, ex vita religiosa quam ducunt, religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est

tion. Aussi n'est-il pas requis que tout religieux soit actuellement parfait. Ce qui est requis, c'est qu'il tende à la perfection. Aussi sur cette parole : « Si tu veux être parfait » etc., Origène remarque-t-il : « Celui qui a échangé les richesses contre la pauvreté en vue de devenir parfait, ne le devient pas à l'instant même où il abandonne ses biens aux pauvres. Mais à partir de ce moment, la contemplation de Dieu commence de l'acheminer à toutes les vertus. » De même tous ceux qui sont religieux ne sont pas parfaits, mais certains sont des commençants et certains des progressants.

4. L'état religieux est principalement institué pour l'acquisition de la perfection par le moyen de certains exercices, grâce auxquels se trouvent écartés les obstacles à la parfaite charité. Une fois écartés ces obstacles à la perfection de la charité, les occasions de péché disparaissent du même

[Arg. Sed contra], religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quod quicumque est in religione, jam sit perfectus : sed quod ad perfectionem tendat. Unde super illud Matth. 19 [v. 21] : Si vis perfectus esse, etc., dicit Origenes [tract. 8. in Matth.] quod « ille qui mutavit pro divitiis pauperatatem ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiat omnino perfectus : sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes. » Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

AD QUARTUM dicendum quod religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia quibus tolluntur impedimenta perfectæ charitatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ charitatis, multo magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas. Unde, cum ad pœnitentem pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est convenientis-

coup, et à bien plus forte raison, qui entraînent la perte totale de la charité. Et puisqu'il appartient à la pénitence de supprimer les causes du péché, il s'ensuit que l'état religieux se trouve être le plus efficace des lieux de pénitence. C'est pourquoi les *Décrets* conseillent à un homme qui avait tué sa femme d'entrer dans un monastère. « chose meilleure et plus facile », disent-ils, que de faire pénitence publique dans le monde.

ARTICLE 2.

*Tous les religieux sont-ils tenus
d'observer tous les conseils ?*

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que tous les religieux soient tenus d'observer tous les conseils. Quiconque fait profession d'un état de vie est tenu d'observer tout ce qui convient à cet état. Or tout religieux professe l'état de perfection. Il s'ensuit que tout religieux est tenu d'observer

simus pœnitentiæ locus. Unde in Dec., 33. q. 2. cap. : Admonere, consulitur cuidam, qui uxorem occiderat, ut potius monasterium ingrediatur, quod dicitur esse melius et levius, quam pœnitentiam publicam agat remanendo in sæculo.

ARTICULUS II.

Utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia.

[3 Sent., dist. 29, art. 8, q. 3 ; De Virtutibus, q. 2, art. 11, ad 12 ; Quodl. 1, qu. 7, art. 2 ; contra impugn. Relig., cap. 2]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quæ illi statui conveniunt. Sed quilibet religiosus profitetur statum religionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia, quæ ad perfectionis statum pertinent.

tous les conseils, qui appartiennent tous à l'état de perfection.

2. « Celui, a écrit S. Grégoire, qui quitte le siècle et fait le bien qu'il peut, offre, au désert, le sacrifice qui suit la sortie d'Égypte. » Mais quitter le siècle, c'est précisément ce que font les religieux. Il leur incombe donc aussi de faire tout le bien qu'ils peuvent, ce qui revient, semble-t-il, à observer tous les conseils.

3. S'il n'est pas requis, pour l'état de perfection, d'observer tous les conseils, c'est qu'il suffit, apparemment, d'en observer quelques-uns. Or c'est faux. En effet, beaucoup de gens, dans la vie séculière, observent certains conseils, par exemple celui de continence. Il semble donc que tout religieux, du fait qu'il se trouve dans l'état de perfection, doive pratiquer tout ce qui regarde la perfection et c'est à savoir tous les conseils.

CEPENDANT, nul n'est tenu aux œuvres de

2. PRÆTEREA, Gregorius dicit, super Ezech. [hom. 20, al. lib. 2; hom. 8] quod « ille qui præsens sæculum deserit et agit bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelicto, sacrificium præbet in eremo. » Sed deserere sæculum specialiter pertinet ad religiosos. Ergo etiam eorum est agere omnia bona quæ valent. Et ita videtur quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

3. PRÆTEREA, si non requiritur ad statum perfectionis quod aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur, si quædam consilia impleat. Sed hoc falsum est : quia multi in sæculari vita existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant. Ergo videtur quod quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quæ sunt perfectionis. Hujusmodi autem sunt omnia consilia.

SED CONTRA, ad ea quæ sunt supererogationis non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione. Sed quilibet

surérogation que dans la mesure où il s'y est obligé. Mais chaque religieux s'oblige à certaines œuvres déterminées, l'un à celles-ci, l'autre à celles-là. Ils ne sont donc pas tenus tous à tout.

CONCLUSION : Une chose peut appartenir à la perfection de trois manières. Essentiellement et c'est le cas, avons-nous dit, du parfait accomplissement des préceptes de la charité. A titre de conséquence. C'est le cas de tout ce qui se présente comme la suite normale de la parfaite charité, bénir, par exemple, qui nous maudit et autres choses semblables. Le précepte divin exige que l'âme y soit préparée, pour les accomplir s'il arrive que les circonstances le requièrent. Mais c'est l'effet d'une charité surabondante de s'y porter, à l'occasion, en dehors même du cas de nécessité. A titre, enfin, de moyen et de disposition. C'est le cas de la pauvreté, de la continence, de l'abstinence et des autres choses de ce genre.

religiosus obligat se ad aliqua determinata : quidam ad hæc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

RESPONDEO dicendum quod ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter. Uno modo essentialiter. Et sic, ut supra dictum est [q. 184, art. 3], ad perfectionem pertinet perfecta observantia præceptorum charitatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter, sicut illa quæ consequuntur ex perfectione charitatis : puta quod aliquis maledicenti benedicat, Luc. 6 [v. 28] et alia hujusmodi impleat, quæ, etsi secundum præparationem animi sint in præcepto, ut scilicet impleantur quando necessitas requirit, tamen ex superabundantia charitatis procedit quod etiam extra necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter et dispositive : sicut paupertas et continentia et abstinencia et alia hujusmodi.

Or nous avons dit plus haut que la perfection de la charité est la fin de l'état religieux. L'état religieux lui-même se définit un régime de vie où l'on se forme, où l'on s'exerce à la perfection. Cela peut se faire par des exercices divers. Le médecin peut user, pour rendre la santé à son malade, de différents remèdes. Il est évident que celui qui travaille en vue d'une fin n'est pas obligé de l'avoir déjà obtenue. Ce qui est requis, c'est que, de manière ou d'autre, il s'efforce de l'atteindre. C'est pourquoi celui qui embrasse l'état religieux n'est pas obligé de posséder la parfaite charité, mais d'y tendre et de s'y employer. Il n'est pas tenu davantage d'accomplir ce qui est la suite naturelle d'une parfaite charité; mais il est tenu d'en avoir l'intention. A quoi s'oppose le mépris. Il ne pèche donc point s'il ne l'accomplit pas, mais bien s'il le méprise. Il n'est pas tenu non plus à tous les exercices par où l'on parvient à la perfection, mais à ceux-là, précisément, qui lui

Dictum est autem [art. præc. arg. sed contra] quod ipsa perfectio charitatis est finis status religionis : status autem religionis est quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi. Ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis : sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis. Manifestum est autem quod ille qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quod jam assecutus sit finem : sed requiritur quod per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam charitatem, sed tenetur ad hoc tendere et operam dare ut habeat charitatem perfectam. Et eadem ratione, non tenetur ad hoc quod illa impleat quæ perfectioni charitatis consequuntur : tenetur autem ut ad ea implenda intendat. Contra quod facit contemnens. Unde non peccat, si ea prætermittat : sed si ea contemnat. Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur :

sont prescrits par la règle qu'il a embrassée dans sa profession. [40]

SOLUTIONS : 1. Celui qui entre en religion ne fait pas profession d'être parfait, mais de vouloir s'appliquer à le devenir. Pas plus que celui qui entre à l'école ne fait profession d'être savant, mais de vouloir étudier pour le devenir. C'est pourquoi, remarque S. Augustin, Pythagore ne voulut pas prendre le nom de sage et se contenta de celui, « d'ami de la sagesse. » Le religieux ne viole donc pas sa profession s'il n'est point parfait, mais seulement s'il dédaigne de tendre à la perfection.

2. Tout le monde est tenu d'aimer Dieu de tout son cœur. Cependant cela n'empêche pas qu'il y ait, dans cette totalité, une perfection qui ne peut pas, sans péché, n'être pas atteinte et une autre qui peut, sans péché, ne pas l'être, pourvu qu'il n'y ait point mépris. Nous avons expliqué cela plus haut. Tout le monde pareillement, reli-

sed ad illa, determinate, quæ sunt ei taxata secundum regulam quam professus est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam : sicut etiam qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde, sicut August. dicit in libro 8, de Civ. Dei [cap. 2] : « Pythagoras noluit profiteri se sapientem sed sapientiæ amatorem. » Et ideo religiosus non est transgressor perfectionis, si non sit perfectus : sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut diligere Deum ex toto corde suo tenentur omnes, est aliqua tamen perfectionis totalitas quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur [cf. q. 184, art. 2] dum tamen desit contemptus, ut

gieux et séculiers, est tenu de faire en quelque manière tout le bien possible. C'est à tout le monde, en effet, que s'adresse la parole : « Tout ce dont ta main est capable, exécute-le avec force. » Il y a cependant une certaine manière d'observer ce précepte qui suffit à faire éviter le péché. Et c'est que chacun fasse ce qu'il peut selon que la condition de son état le requiert. Sous cette réserve toutefois qu'il n'ait pas à l'endroit d'œuvres meilleures ce mépris par où la volonté se raidit contre le progrès spirituel [41]

3. Il y a des conseils dont la non observation aurait pour effet d'engager la vie humaine toute entière dans les affaires séculières. Par exemple, le fait d'avoir des biens propres, d'user du mariage et autres choses de ce genre, qui ont rapport aux vœux essentiels de l'état religieux. Aussi les religieux sont-ils tenus d'observer tous les conseils de cette sorte. Mais il y a d'autres conseils relatifs à certaines actions meilleures plus spéciales que

supra dictum est [q. 184, art. 2 ad 1^{um}] : ita etiam omnes, tam religiosi quam sæculares, tenentur aliquammodo facere quidquid boni possunt. Omnibus enim communiter dicitur, Eccle. 9, [v. 10] : « Quidquid potest manus tua, instanter operare » ; est et tamen aliquis modus hoc præceptum implendi quo peccatum vitatur, si scilicet homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status ; dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus confirmatur contra spiritualem profectum.

AD TERTIUM dicendum quod quædam consilia sunt, quæ si prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis sæcularibus : puta si aliquis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid hujusmodi faceret quod pertinet ad essentialia religionis vota. Et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur. Sunt autem quædam consilia de quibusdam particularibus melioribus actibus, quæ prætermitti possunt,

l'on peut ne pas suivre, sans que la vie humaine se trouve engagée pour autant dans les embarras du siècle. Et ces sortes de conseils, il n'est pas nécessaire que les religieux les observent tous.

ARTICLE 3.

La pauvreté est-elle requise pour la perfection de l'état religieux?

DIFFICULTÉS : 1. Il y a apparence que non. Il y a chance, en effet, que ce qui est illicite n'appartienne pas à l'état de perfection. Mais qu'un homme abandonne tous ses biens, c'est, semble-t-il, chose illicite. S. Paul formule en ces termes la règle que les fidèles doivent suivre en matière d'aumônes : « Si le cœur y est, le don est bien accueilli qui est proportionné à l'avoir de chacun, c'est-à-dire en vous réservant le nécessaire. » Ce qu'il explique en disant : « Pour que le soulagement des autres ne vous apporte pas, à

absque hoc quod vita hominis sæcularibus actibus implicetur. Unde non oportet quod ad omnia talia religiosi teneantur.

ARTICULUS III.¹

Utrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis.

[Infr. art. 4, ad 1; opusc. 18, cap. 7 et 8]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod paupertas non requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicite fit. Sed quod homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum. Apostolus enim, 2 ad Cor. 8, [v. 12] dat formam fidelibus eleemosynas faciendi dicens : « Si voluntas prompta est, secundum illud quod habet

¹ A principio hujus articuli usque *virtus in medio* (3^o Præterea) leguntur in hoc ms. duæ recensiones paulisper differentes.

vous, la tribulation », « c'est-à-dire, précise la Glose, la pauvreté. » Et sur une autre parole de S. Paul : « Ayant la nourriture et le vêtement », la Glose fait cette remarque : « Quoique nous n'ayons rien apporté en ce monde et que nous n'en devions rien emporter, ce n'est pas un motif pour rejeter entièrement les biens temporels. » Il semble donc que la pauvreté volontaire ne soit pas requise pour la perfection de la vie religieuse.

2. Quiconque s'expose au danger, pèche, ce faisant. Mais celui qui, par l'abandon de tous ses biens, embrasse la pauvreté volontaire, s'expose au danger. D'abord au danger spirituel. « De peur que, pressé par la pauvreté, je ne vole et ne déshonore le nom de mon Dieu », est-il écrit. Et ailleurs : « Beaucoup ont péri à cause de leur pauvreté. » Au danger corporel aussi. En effet, il est écrit : « L'argent est une protection, comme la sagesse en est une. » Et Aristote : « La perte des richesses semble être la perte de l'homme

accepta est, idest ut necessaria retineatis » ; et postea subdit : « Non ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio » : Glossa interl., « idest paupertas. » Et super illud 1 ad Tim. 6, [v. 8] : « Habentes alimenta quibus teguntur », dicit Glossa : « Etsi nihil intulerimus vel ablaturi simus, non tamen omnino abjicienda sunt hæc temporalia. » Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

2. PRÆTEREA, quicumque se exponit periculo, peccat. Sed ille qui, omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo : in spirituali, secundum illud Prov. 30 [v. 9] : « Non forte, egestate compulsus, furer et perjurem nomen Dei mei », et Eccli, 27, [v. 1] : « Propter inopiam multi perierunt » ; et etiam corporali, dicitur enim Eccle. 7 [v. 15] : « Sicut protegit sapientia, sic protegit et pecunia. ». Et Philosophus dicit, in 4 Ethic. [cap. 1], quod « videtur quædam perditio ipsius hominis esse corruptio

lui-même, dont les richesses assurent l'existence. » Il semble donc que la pauvreté volontaire ne puisse être requise pour la perfection de la vie religieuse.

3. « La vertu, est-il dit, consiste dans un juste milieu. » Mais celui qui abandonne tout par la pauvreté volontaire ne fait pas l'impression de se tenir dans le juste milieu, mais plutôt d'aller à l'extrême. Ce n'est pas là faire œuvre de vertu et cela ne doit pas appartenir à la vie parfaite.

4. L'ultime perfection de l'homme réside en la béatitude. Or les richesses contribuent à la béatitude. « Bienheureux, est-il écrit, l'homme riche qui a été trouvé sans tache. » Aristote de son côté déclare que les richesses sont d'utiles moyens de félicité. La pauvreté volontaire ne saurait donc être requise pour la perfection de la vie religieuse.

5. L'état épiscopal est plus parfait que l'état religieux. Or nous avons vu que les évêques

divitiarum, quia per has homo vivit. » Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religiosæ vitæ.

3. PRÆTEREA, virtus in medio consistit : ut dicitur in 2 Ethic., [cap. 6]. Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuose. Et ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem.

4. PRÆTEREA, ultima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed divitiæ conferunt ad beatitudinem. Dicitur enim Eccli. 31 [v. 8] : « Beatus est dives, qui inventus est sine macula. » Et Philosophus dicit in 1 Ethic., [cap. 8], quod « divitiæ organice deserviunt ad felicitatem. » Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

5. PRÆTEREA, status episcoporum est perfectior quam status religionis. Sed episcopi possunt proprium habere, ut supra habitum est [qu. 185, art. 6]. Ergo et religiosi.

pouvaient posséder des biens propres. Donc les religieux aussi.

6. Faire l'aumône est une œuvre souverainement agréable à Dieu et, selon S. Jean Chrysostome, « le remède le plus efficace en matière de pénitence. » Or la pauvreté exclut la possibilité de faire l'aumône. La pauvreté ne semble décidément pas appartenir à la perfection de la vie religieuse.

CEPENDANT, S. Grégoire a écrit : « Il se rencontre des justes qui, s'étant ceint les reins pour entreprendre l'ascension de la montagne de la perfection, abandonnent tous les biens extérieurs dans leur désir des biens intérieurs plus relevés. » Mais c'est justement le fait des religieux de se ceindre les reins pour entreprendre l'ascension de la perfection, ainsi qu'il a été dit. Donc il leur sied de tout abandonner en fait de biens extérieurs par la pauvreté volontaire.

CONCLUSION : Nous avons défini plus haut

6. PRÆTEREA, dare eleemosynam est opus maxime Deo acceptum : et, sicut Chrysostomus dicit, [hom. 9 in epist. ad Hebr.] « medicamentum, quod maxime in poenitentia operatur. » Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem. Ergo videtur quod paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit in 8 Mor. [cap. 26] : « Sunt nonnulli justorum qui, ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt. » Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis proprie pertinet ad religionem, ut dictum est [art. 1 et 2 præc.] Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinquant.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, status religionis est quoddam exercitium et disciplina per quam pervenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod

l'état religieux un régime de vie où l'on s'exerce et se forme à la perfection de la charité. Pour y parvenir, il est nécessaire de retirer entièrement sa volonté de l'amour des choses du monde. « Celui-là t'aime moins, dit S. Augustin s'adressant à Dieu, qui aime en dehors de toi quelque chose qu'il n'aime point pour toi. » C'est ce qui lui fait dire ailleurs : « La diminution de la cupidité fait le progrès de la charité : sa perfection, c'est l'abolition de la cupidité. » Or, du fait qu'on possède des biens terrestres, le cœur est attiré à les aimer. D'où ce mot encore de S. Augustin : « Les biens de la terre sont aimés davantage possédés que désirés. Pourquoi, en effet, ce jeune homme s'en alla-t-il tout triste, sinon parce qu'il avait de grands biens. C'est une chose bien différente de consentir à ne pas s'incorporer ce qu'on n'a point ou de rejeter ce qu'on s'est déjà incorporé. Dans le premier cas, ce ne sont jamais que des choses extérieures à soi que l'on repousse; dans le second, ce sont des membres qu'il s'agit

quidem necessarium est quod affectum suum totaliter abstrahat a rebus mundanis : dicit enim Augustinus, in 10 Confess. [cap. 29] ad Deum loquens : « Minus te amat, qui tecum aliquid amat quod non propter te amat. » Unde et in lib. 83 QQ. [cap. 36], dicit Augustinus quod « nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis : perfectio, nulla cupiditas. » Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus ejus ad earum amorem. Unde Augustinus dicit, in Epist. ad Paulinum et Therasiam, quod « terrena diliguntur arctius adepta quam cupita. Nam unde juvenis ille triste discessit, nisi quia magnas habebat divitias? Aliud est enim nolle incorporare quæ desunt, aliud jam incorporata divellere : illa enim velut extranea repudiantur; illud velut membra præscinduntur. » Et Chrysostomus dicit, super Matth. [hom. 64], quod « appositio divitiarum majorem accendit flammam, et

de se couper. » S. Jean Chrysostome écrit pareillement : « L'afflux des richesses active la flamme et la convoitise en devient plus vive. » C'est pourquoi, pour acquérir la perfection de la charité, le fondement premier est la pauvreté volontaire et de vivre sans rien avoir en propre. Le Seigneur lui-même l'a dit : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, puis viens et suis-moi. »

SOLUTIONS : 1. Voici la Glose sur ce passage : « L'Apôtre n'a pas écrit cela (c'est-à-dire : « pour qu'il n'en résulte pas pour vous la tribulation, à savoir la pauvreté »), comme s'il tenait cette réserve pour meilleure. Mais il craint pour les faibles, auxquels il conseille de modérer leur don de manière à éviter la pauvreté. » D'où il suit qu'on ne doit pas entendre l'autre Glose en ce sens qu'il est interdit de se dépouiller entièrement de ses biens. Elle veut dire simplement que cette conduite n'est pas indispensable. C'est la pensée de S. Ambroise : « Le Seigneur ne veut pas,

vehementior fit cupido. » Inde est quod ad perfectionem charitatis acquirendam, primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat : dicente Domino, Matth. 19 [v. 21] : « Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes et da pauperibus, et veni, et sequere me. »

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem subdit, « non ideo dixit Apostolus (scilicet, ut vobis non sit tribulatio idest paupertas), quin melius esset : sed infirmos timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur. » Unde similiter etiam ex Glossa illa non est intelligendum quod non liceat omnia temporalia abjicere : sed quod hoc ex necessitate non requiritur.

Unde et Ambrosius dicit, in 1 de Off. [cap. 30] : « Dominus non vult, scilicet ex necessitate præcepti,

c'est-à-dire ne commande pas, que l'on distribue d'un seul coup ses biens, mais qu'on les dispense. A moins cependant que l'on n'imité Elisée, qui tua ses bœufs et nourrit les pauvres de ce qu'il avait pour se débarrasser de tout souci domestique. »

2. Celui qui abandonne tous ses biens pour le Christ ne s'expose à aucun danger, ni spirituel ni corporel. La pauvreté peut devenir une cause de danger spirituel quand elle n'est pas volontaire. Car ce désir d'amasser des richesses, qui tourmente ceux dont la pauvreté est involontaire, peut les jeter en beaucoup de péchés. « Ceux qui veulent s'enrichir, écrit en effet S. Paul, tombent en tentation et dans les lacets du diable. » Mais ce désir est déposé par ceux qui embrassent la pauvreté volontaire. Il est, au contraire, plus actif chez ceux qui possèdent des richesses, comme le prouvent nos précédentes explications. Ceux qui, pour suivre le Christ, abandonnent tout ce qu'ils

simul effundi opes, sed dispensari : nisi forte ut Helisæus boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica. »

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui omnia sua dimittit propter Christum, non exponit se periculo, neque spirituali neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit quando non est voluntaria : quia ex affectu aggregandi pecunias, hæc patiuntur illi qui involuntarie sunt pauperes, ex hoc enim incidit homo in multa peccata ; secundum illud 1 ad Tim. ult. [v. 9] : « Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli. Iste autem affectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem sequuntur : magis autem dominatur in his qui divitias possident, ut ex dictis patet [corp. art.] »

Corporale etiam periculum non imminet illis qui, intentione sequendi Christum, omnia sua relinquunt, divinæ providentiæ se committentes. Unde Augustinus

ont et se confient à la divine Providence, ne risquent non plus aucun danger corporel. « A ceux qui cherchent le royaume de Dieu et sa justice, déclare S. Augustin, la peur de manquer du nécessaire doit demeurer étrangère. »

3. Le juste milieu de la vertu se doit estimer, d'après Aristote, en fonction de la droite raison et nullement au point de vue de la quantité. Rien donc de ce que la droite raison approuve ne saurait être tenu pour vicieux, si grande qu'en soit la quantité. Cette quantité, au contraire, fait l'acte plus vertueux. Ce serait aller contre la droite raison que de dépenser tous ses biens par intempérance ou sans utilité. Mais c'est faire acte de raison droite de s'en dépouiller pour vaquer à la contemplation de la sagesse. Même des philosophes, à ce qu'on raconte, l'ont fait. « Cratès de Thèbes, écrit S. Jérôme, qui était fort riche, se rendant à Athènes pour y philosopher, se défit d'une grosse quantité d'or. Il ne croyait pas pou-

dicat, in lib. 2 de Serm. Dom. in monte [cap. 17] : « Quærentibus regnum Dei et justitiam ejus non debet subesse sollicitudo ne necessaria desint. »

AD TERTIUM dicendum quod medium virtutis, secundum Phil. in 2 Ethic., [cap. 6], « accipitur secundum rationem rectam », non secundum quantitatem rei. Ut ideo etiam quidquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationem rectam si quis omnia sua consumeret in intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam quod aliquis divitias abjiciat ut contemplationi sapientiæ vacet : quod etiam philosophi quidam fecisse leguntur. Dicit enim Hieronymus, in Epist. 58 ad Paulinum [al. 13] : « Socrates ille homo Thebanus, quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abjecit : nec putavit se posse simul divitias et virtutes possidere. »

voir posséder à la fois la richesse et la vertu. » Donc et bien plus encore, il est conforme à la droite raison de tout abandonner pour suivre parfaitement le Christ. D'où ce mot de S. Jérôme : « Suis nu le Christ nu. »

4. La béatitude ou félicité est double, la béatitude parfaite que nous attendons dans l'autre vie et cette béatitude imparfaite qui vaut à certains, dès cette vie, le nom d'hommes heureux. La félicité elle-même de la vie présente est double, celle de la vie active et celle de la vie contemplative. Aristote l'a montré dans ses *Ethiques*. A la félicité de la vie active, qui consiste en des opérations extérieures, la richesse concourt en qualité d'instrument. « Nous faisons beaucoup de choses, observe Aristote, par nos amis, par la richesse, par la puissance publique, qui représentent autant de moyens d'action. » En revanche, la richesse a peu de valeur pour la félicité de la vie contemplative. Elle est même plutôt un empêchement.

Unde multo magis secundum rationem rectam est ut homo omnia sua relinquat ad hoc quod Christum perfecte sequatur. Unde Hieronymus dicit, in Epist. 125 [al. 4], ad Rusticum monachum : « Nudum Christum nudus sequere. »

AD QUARTUM dicendum quod duplex est beatitudo sive felicitas : una quidem perfecta, quam exspectamus in futura vita ; alia autem imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur beati in hac vita. Vitæ autem præsentis felicitas est duplex : una quidem secundum vitam activam, alia autem secundum contemplativam, ut patet per Philosophum in 10 Ethic. [cap. 7 et 8]. Ad felicitatem igitur vitæ activæ, quæ consistit in exterioribus operationibus, divitiæ instrumentaliter coadjuvant : quia, ut Philosophus dicit in 1 Ethic. [cap. 8], « multa operamur per amicos, per divitias et per civilem potentiam, sicut per quædam organa. » Ad felicitatem autem contemplativæ vitæ non multum operantur : sed magis

Les soucis dont elle est l'occasion nuisent à la tranquillité de l'âme, nécessaire par dessus tout à celui qui contemple. C'est ce que dit Aristote : « Beaucoup de choses sont nécessaires pour l'action. L'homme qui contemple n'a pas besoin de tout cela, c'est-à-dire des biens extérieurs. Indispensables pour l'action, ils sont un embarras pour la contemplation. »

Pour ce qui regarde la béatitude future, l'homme y est ordonné par la charité. Et la pauvreté volontaire représentant un exercice efficace pour parvenir à la parfaite charité, il s'ensuit que son pouvoir est grand relativement à la conquête de la béatitude céleste. Aussi le Seigneur a-t-il dit : « Va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres ; tu auras ainsi un trésor dans le ciel. » La possession des richesses est, au contraire, de nature à empêcher la perfection de la charité, principalement en ce qu'elle accapare le cœur et le distrait. D'où cette parole : « Le souci du siècle

impediunt, in quantum sua sollicitudine impediunt animi quietem, quæ maxime necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Philosophus dicit, in 10 Ethic. [cap. 8], quod « ad actiones multis¹ opus est ; speculanti vero, nullo talium, scilicet exteriorum bonorum. Ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem. »

Ad futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per charitatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam charitatem, ideo multum valet ad cælestem beatitudinem consequendam : unde et Dominus, Matth. 19 [v. 21], dicit : « Vade, vende omnia quæ habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in cælo. » Divitiæ autem habitæ per se quidem natæ sunt perfectionem charitatis impedire, principaliter alliciendo animum et distrahendo :

¹ In ms. : duplic. *multis*.

et la séduction des richesses étouffe la parole de Dieu », parce que, remarque S. Grégoire, « en fermant l'accès du cœur au bon désir, ils anéantissent, dès l'abord, le souffle vivifiant. » C'est pourquoi il est difficile de conserver la charité parmi les richesses. Le Seigneur l'a dit : « Le riche aura bien de la peine à entrer dans le royaume des cieux. » Ce qu'il faut entendre de celui qui possède simplement des richesses. Car pour celui qui a mis son cœur dans la richesse, il déclare la chose impossible, d'après S. Jean Chrysostome, quand il ajoute : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. » C'est pourquoi le riche tout court n'est pas dit bienheureux, mais « celui qui a été trouvé sans tache et qui ne s'est pas mis à la suite de l'or. » Et cela, parce qu'il a fait une chose difficile, ainsi qu'il résulte de ce qui suit : « Quel est-il que nous lui décernions des louanges? Il a réalisé, dans sa vie, un prodige », lorsque, se trouvant

unde dicitur, Matth. 13 [v. 22], quod « sollicitudo sæculi et fallacia divitiarum suffocant verbum Dei »; quia, ut Gregorius dicit [hom. 15 in Evang.], « dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum status vitalis necant. » Et ideo difficile est charitatem inter divitias conservare. Unde Dominus dicit, Matth. 19 [v. 23], quod « dives difficile intrabit in regnum cælorum. » Quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias : nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile, secundum expositionem Chrysostomi [hom. 63 in Matth.], cum subdit : « Facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum cælorum. »

Et ideo non simpliciter dives dicitur esse beatus : sed « qui inventus est sine macula, et post aurum non abiit. » Et hoc, quia rem difficilem fecit : unde subditur [v. 9] : « Quis est hic, et laudabimus eum? fecit

entouré de richesses, il a réussi à ne les aimer point.

5. L'état épiscopal n'est pas ordonné à l'acquisition de la perfection mais, sur le fondement de la perfection supposée acquise, au gouvernement des autres par la dispensation des biens temporels non moins que des biens spirituels. Cette dispensation relève de la vie active, où beaucoup de choses, avons-nous dit, veulent, pour être exécutées, ce moyen d'action qu'est la richesse. C'est pourquoi, il n'est pas exigé des évêques, qui font profession de régir le troupeau du Christ, qu'ils renoncent à rien posséder en propre. Cela est requis, par contre, des religieux qui font profession d'un régime de vie destiné à les former à la perfection.

6. Comparé à l'aumône, le renoncement aux biens propres apparaît comme l'universel en regard du particulier, comme l'holocauste en regard du simple sacrifice. C'est ce qui fait dire à S. Grégoire : « Ceux qui assistent les indigents de leurs

enim mirabilia in vita sua », ut scilicet, inter divitias positus, divitias non amaret.

AD QUINTUM dicendum quod status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius, ut ex perfectione quam quis habet, ut alios gubernet, non solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia. Quod pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est [in solut. præc.]. Et ideo ab episcopis, qui profitentur gubernationem Christi gregis, non exigitur quod proprio careant, sicut exigitur a religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

AD SEXTUM dicendum quod abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem sicut universale ad particulare, et holocaustum ad sacrificium. Unde Gregorius dicit, super Ezech. [hom. 20], quod « illi, qui ex possessis rebus subsidia

ressources, avec ce qu'ils donnent de leurs biens offrent un sacrifice, c'est-à-dire qu'ils font deux parts, l'une qu'ils immolent à Dieu, l'autre qu'ils se réservent à eux-mêmes. Ceux qui ne se réservent rien offrent un holocauste, ce qui est plus qu'un sacrifice. » S. Jérôme s'exprime de même : « Quand il assure (à savoir Vigilance) que ceux-là agissent mieux qui usent de leurs biens et qui distribuent peu à peu aux pauvres les revenus de ces biens, ce n'est pas moi, c'est Dieu qui répond : Si tu veux être parfait, etc. » Il ajoute plus loin : « Cette conduite que tu loues ne vient qu'au deuxième et troisième rang. Nous l'approuvons nous aussi, mais sous cette réserve de garder le premier rang à ce qui le mérite. » Toujours contre cette erreur de Vigilance, un autre auteur écrit : « Il est bien de distribuer peu à peu sa fortune aux pauvres. Il est mieux, dans l'intention de suivre le Christ, de la donner d'un seul coup et, libre de soucis, de partager l'indigence du Christ. »

egentibus ministrant, in bonis quæ faciunt sacrificium offerunt, quia aliquid Deo immolant, et aliquid sibi reservant : qui vero nihil sibi reservant, offerunt holocaustum, quod est majus sacrificio. » Unde etiam Hieronymus, contra Vigilantium, [num. 14], dicit : « Quod autem asserit eos melius facere qui utuntur rebus suis et paulatim fructus possessionum pauperibus dividant : non a me eis, sed a Deo respondetur : Si vis perfectus esse, etc. » Et postea subdit : « Iste quem tu laudas, secundus et tertius gradus est : quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis præferenda. » Et ideo, ad excludendum errorem Vigilantii, dicitur in lib. de Eccl. Dog. [cap. 38, inter op. Aug.] : « Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare : melius est, pro intentione sequendi Dominum, insimul donare, et, absolutum a sollicitudine, egere cum Christo. »

ARTICLE 4.

La perpétuelle continence est-elle requise pour la perfection de l'état religieux?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'elle ne le soit pas. La perfection de la vie chrétienne a trouvé sa première et plénière réalisation chez les Apôtres du Christ. Or nous ne voyons pas que les Apôtres aient pratiqué la continence. Pierre, par exemple, était marié puisqu'il avait une belle-mère. Nous avons donc sujet de penser que la continence perpétuelle n'est pas exigée pour la perfection de la vie religieuse.

2. Le premier modèle de perfection qui nous ait été montré, c'est Abraham, auquel le Seigneur a dit : « Marche en ma présence et sois parfait. » Or la copie n'a pas à surpasser le modèle. La continence perpétuelle n'est donc pas requise pour la perfection de l'état religieux.

ARTICULUS IV.

Utrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis.

[Supr. q. 88, art. 11; opusc. 18, cap. 9; opusc. 19, cap. 1; in prol. super Joan., lect. 2]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim vitæ christianæ perfectio ab Apostolis Christi cœpit. Sed Apostoli continentiam non videntur servasse : ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse, Matth. 8, [v. 14]. Ergo videtur quod ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

2. PRÆTEREA, primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit, Gen. 17 [v. 1] : « Ambula coram me, et esto perfectus. » Sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar. Ergo

3. Ce qui est exigé pour la perfection de la vie religieuse doit se trouver en tout religieux. Or il y a des religieux qui mènent la vie conjugale. La perfection de l'état religieux n'exige donc pas la perpétuelle continence.

CEPENDANT, S. Paul a dit : « Purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit et rendons parfaite notre sanctification dans la crainte de Dieu. » Or la pureté de la chair et de l'esprit se conserve par la continence. Il est écrit, en effet : « La femme non mariée et vierge se préoccupe de ce qui regarde le Seigneur pour être sainte de corps et d'esprit. » La perfection de l'état religieux exige donc la continence.

CONCLUSION : L'état religieux demande l'éloignement de tout ce qui empêche la volonté humaine de se porter toute entière au service de Dieu. Or l'usage des rapports charnels occupe l'âme et l'empêche de se consacrer toute entière

non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

3. PRÆTEREA, illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religiosi, qui uxoribus utuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit in 2 ad Cor., cap. 7 [v. 1] : « Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei. » Sed munditia carnis et spiritus conservatur per continentiam : dicitur enim 1 Cor., cap. 7 [v. 34] : « Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu. » Ergo perfectio caritatis requirit continentiam.

RESPONDEO dicendum quod ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quæ homo impeditur ne totaliter feratur in Dei servitium. Usus autem carnalis copulæ retrahit animum ne totaliter feratur in Dei

au service de Dieu. Et cela de deux façons. D'abord à cause de la violence des délectations, dont l'expérience fréquente accroît la concupiscentia, observe Aristote. D'où il suit que l'exercice de la vie sexuelle retire l'âme de cette parfaite intention de tendre à Dieu requise par l'état religieux. C'est ce que dit S. Augustin : « Je ne connais rien qui précipite de sa tour l'âme de l'homme comme les séductions de la femme et ce contact des corps sans lequel il n'y a point de rapports conjugaux. »

Ensuite, à cause des soucis qu'apportent à l'homme le gouvernement de la femme et des enfants, et celui des biens aussi que demande leur entretien. D'où le mot de S. Paul : « Celui qui n'a point de femme se préoccupe des choses du Seigneur et de plaire à Dieu ; celui qui est marié se préoccupe des choses du monde et de plaire à sa femme. »

C'est pourquoi, au même titre que la pauvreté volontaire, la continence perpétuelle est requise

servitium, dupliciter. Uno modo, propter vehementiam delectationis : ex cujus frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam Philosophus dicit, in 3 Ethic. [cap. 12]. Et inde est quod usus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in 1 Soliloq. [cap. 10] : « Nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat ¹ animum virilem, quam blandimenta foeminae, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest. »

Alio modo propter sollicitudinem quam ingerit homini de gubernatione uxoris et filiorum, et rerum temporalium quæ ad eorum sustentationem sufficiant. Unde Apostolus dicit in 1 Cor. 7 [v. 32-33], quod « qui sine uxore est, sollicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo : qui autem cum uxore est, sollicitus est

¹ In ms. : *deviat*.

pour la perfection de l'état religieux. Et de même que l'Eglise a condamné Vigilance, qui égalait la richesse à la pauvreté, elle a condamné Jovinien, qui égalait le mariage à la virginité.

SOLUTIONS : I. C'est le Christ qui a élevé la continence, comme la pauvreté, au rang d'élément de perfection. « Il y a des eunuques, a-t-il dit, qui se sont volontairement rendus tels en vue de gagner le royaume des cieux. » Et il ajoute : « Que celui qui est capable de comprendre, comprenne. » Cependant, pour que l'espoir de parvenir à la perfection ne fût enlevé à personne, il a appelé à l'état de perfection même des gens qu'il trouvait engagés dans les liens du mariage. Or il ne se pouvait faire sans injustice que des hommes mariés abandonnassent leur femme. C'est pourquoi, il ne sépara pas de sa femme Pierre qu'il avait trouvé marié. Cependant, « il détourna du mariage Jean qui s'y disposait. »

quæ sunt mundi, et quomodo placeat uxori. » Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut voluntaria paupertas. Unde sicut damnatus est Vigilantius, qui adæquavit divitias paupertati; ita damnatus est Jovinianus, qui adæquavit matrimonium virginitati.

AD PRIMUM ergo dicendum quod perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentiae, introducta est per Christum, qui dicit, Matth. 19 [v. 12] : « Sunt eunuchi, qui castraverunt seipsos propter regnum cælorum » : et postea subdit : « Qui potest capere, capiat. » Et ne illius spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio junctos. Non autem poterat¹ absque injuria fieri quod viri uxores desererent : sicut absque injuria fiebat quod homines divitias relinque-

¹ In ms. : *poteras*

2. « La chasteté du célibat, écrit S. Augustin, vaut mieux que la chasteté des noces. Abraham gardait la seconde effectivement, toutes les deux de cœur. Il vivait chastement dans le mariage et il était disposé à observer la chasteté du célibat. Mais le temps où il vivait ne la comportait pas. » C'est, chez les anciens Pères, la preuve d'une très grande vertu d'avoir possédé la perfection de l'âme dans la richesse et dans le mariage. Les faibles ne doivent donc pas, pour cela, tant présumer de leur vertu que de se croire capables de parvenir à la perfection parmi les richesses et dans le mariage. Un homme sans armes aurait-il la présomption d'attaquer les ennemis parce que Samson en tua un grand nombre sans autres armes qu'une mâchoire d'âne? Ces Pères, d'ailleurs, si ç'avait été le temps de garder la continence et la pauvreté, l'eussent fait avec un plus grand zèle.

rent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio et non separavit ab uxore. « Joannem tamen volentem nubere a nuptiis revocavit. »

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in lib. de Bono Conj. [cap. 22] : « Melior est castitas cœlibum quam castitas nuptiarum : quarum nuptiarum Abraham habet ¹ unam in usu, ambas in habitu. Caste quippe conjugaliter vixit, esse autem castus sine conjugio potuit : sed tunc non oportuit ². » Nec tamen quia antiqui Patres perfectionem animi simul cum divitiis et matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique non debent præsumere se esse tantæ virtutis ut cum divitiis et matrimonio possint ad perfectionem pervenire : sicut nec aliquis præsumit hostes inermis invadere quia Sampson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi Patres, si tempus

¹ In ms. : *habebit*. — ² In ms. : *non potuit*.

3. Les régimes de vie où l'on use du mariage ne constituent pas, simplement et absolument parlant, des formes de vie religieuse. Ils n'en sont que d'une manière relative et pour autant qu'ils possèdent quelques-uns des éléments de l'état religieux.

ARTICLE 5.

L'obéissance appartient-elle à la perfection de l'état religieux?

DIFFICULTÉS : 1. Il y a des raisons de penser qu'elle n'y est pas requise. Appartiennent, semble-t-il, à la perfection de l'état religieux les œuvres de surérogation auxquelles tout le monde n'est pas tenu. Mais tout le monde est tenu d'obéir à ses supérieurs, selon le mot de l'Apôtre : « Obéissez à ceux qui vous sont préposés et soyez-leur soumis. » Il semble donc que l'obéissance ne soit pas un élément constitutif de l'état religieux.

fuisset continentiae et paupertatis servandae, studiosius hoc implessent.

AD TERTIUM dicendum quod illi modi vivendi, secundum quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter et absolute loquendo religiones : sed secundum quid, inquantum scilicet in aliquo participant quaedam quae ad statum religionis pertinent.

ARTICULUS V.

Utrum obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

[Opusc. 18, cap. 10; opusc. 19, cap. 1]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere, quae sunt supererogationis, ad quae non omnes tenentur. Sed ad obediendum Prælati suis omnes tenentur : secundum

2. L'obéissance semble être le fait de ceux qui doivent être régis par le jugement d'autrui, c'est-à-dire des personnes qui n'en ont point. Mais S. Paul a écrit : « La nourriture solide est réservée aux parfaits, dont les facultés sont exercées à discerner le bien et le mal. » Il y a donc lieu de penser que l'obéissance n'appartient pas à l'état des parfaits.

3. Si l'obéissance était requise par la perfection de l'état religieux, tous les religieux devraient la pratiquer. Or ce n'est pas ce qui arrive. Certains religieux vivent en ermites et ils n'ont pas de supérieurs à qui obéir. Les prélats, dans les Ordres religieux, ne semblent pas être astreints à l'obéissance. Donc l'obéissance ne fait pas l'impression d'être requise pour l'état religieux.

4. Si le vœu d'obéissance faisait partie essentielle de l'état religieux, il s'ensuivrait que les religieux seraient tenus d'obéir en toutes choses à leurs prélats. C'est ce qui arrive pour le vœu

illud Apostoli, ad Hebr. ult. [v. 17] : « Obedite præpositis vestris, et subjacete eis. » Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

2. PRÆTEREA, obedientia proprie pertinere videtur ad eos qui debent regi sensu alieno, quod est indiscretorum. Sed Apostolus dicit ad Hebr. 5 [v. 14], quod « perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali. » Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

3. PRÆTEREA, si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quod omnibus religiosis conveniret. Non autem omnibus convenit : sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant. Prælati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad perfectionem religionis.

4. PRÆTEREA, si votum obedientiæ ad religionem

de continence, qui les oblige à s'abstenir de tout ce qui appartient à la vie sexuelle. Or ils ne sont pas tenus d'obéir en tout. Nous l'avons expliqué en traitant de la vertu d'obéissance. Donc le vœu d'obéissance n'est pas nécessaire à la vie religieuse.

5. Cette manière de le servir est plus que toute autre agréable à Dieu que dicte la libéralité et non pas la nécessité : « Non point avec tristesse, est-il écrit, ni par nécessité. » Mais ce qui se fait par obéissance se fait sous le coup d'un précepte. Les bonnes œuvres auxquelles on se porte spontanément méritent donc plus de louange. Le vœu d'obéissance sied donc mal à la vie religieuse, qui a pour objet d'élever l'homme au meilleur.

CEPENDANT, c'est avant tout l'imitation du Christ qui fait la perfection de la vie religieuse, suivant cette parole : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le

requireretur, consequens esset quod religiosi tenerentur praelatis suis in omnibus obedire : sicut et per votum continentiae tenentur ab omnibus venereis abstinere. Sed non tenentur obedire in omnibus : ut supra habitum est [qu. 104, art. 5] cum de virtute obedientiae ageretur. Ergo votum obedientiae non requiritur ad religionem.

5. PRÆTEREA, illa servitia sunt Deo maxime accepta quæ liberaliter et non ex necessitate fiunt : secundum illud 2 ad Cor. 9 [v. 7] : « Non ex tristitia, aut ex necessitate. » Sed illa quæ fiunt ex obedientia, fiunt ex necessitate præcepti. Ergo laudabilius fiunt bona opera quæ quis propria sponte facit. Votum ergo obedientiae non competit religioni, per quam homines quærunt ad meliora pervenire.

SED CONTRA, perfectio religionis maxime consistit in imitatione Christi : secundum illud Matth. 19 [v. 21] : « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia

aux pauvres, puis viens et suis-moi. » Mais l'exemple du Christ recommande, par-dessus tout, l'obéissance : « Il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort. » Il paraît donc bien que l'obéissance appartienne à la perfection religieuse.

CONCLUSION : Nous avons déjà dit que l'état religieux représentait un régime de vie organisé en vue de former et d'exercer à la perfection. Quiconque est formé et exercé en vue d'une fin à atteindre, a besoin de suivre la direction d'un maître, sous la conduite duquel, tel un disciple, il s'instruit et s'entraîne. Il faut donc que les religieux, pour ce qui regarde la vie religieuse, soient soumis à la direction et au commandement de quelqu'un. Aussi est-il dit dans les *Décrets* : « La vie des moines signifie l'assujettissement et la condition de disciple. » Or c'est l'obéissance qui soumet un homme au commandement et à la direction d'un autre. C'est pourquoi l'obéissance est requise pour la perfection de la vie religieuse.

quæ habes et da pauperibus, et veni et sequere me. » Sed in Christo maxime commendatur obedientia, secundum illud ad Philip. 2 [v. 8] : « Factus est obediens usque ad mortem. » Ergo videtur quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [art. 2 et 3 huj. qu.], status religionis est quædam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem aliqujus sequantur, secundum cujus arbitrium instruuntur vel exercitentur ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quod religiosi, in his quæ pertinent ad religiosam vitam, aliqujus instructioni et imperio subdantur. Unde et 7 qu. 1 [cap. : Hoc nequaquam] dicitur : « Monachorum vita subjectionis habet verbum et discipulatus. » Imperio autem et instructioni alterius subjicitur homo

SOLUTIONS : 1. Obéir aux prélats dans les choses que la vertu demande n'est pas de surérogation et s'impose à tous. Ce qui appartient en propre aux religieux, c'est d'obéir dans les choses qui regardent l'apprentissage de la perfection. Cette seconde obéissance est à la première ce qu'est l'universel au particulier. En effet, ceux qui vivent dans le siècle donnent à Dieu quelque chose et se réservent quelque chose : la mesure de leur don à Dieu fait celle de l'obéissance qu'ils accordent à leurs supérieurs. Ceux qui vivent dans l'état religieux se donnent entièrement à Dieu, eux et leurs biens. Aussi leur obéissance est-elle universelle.

2. D'après Aristote, ceux qui s'exercent à des actes quelconques finissent par acquérir l'*habitus* correspondant, lequel, quand ils le possèdent, les met en état d'exécuter ces actes dans les meilleures conditions. C'est de cette manière que ceux

per obedientiam. Et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod obedire prælatis in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune : sed obedire in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad religiosos. Et comparatur ista obedientia ad aliam, sicut universale ad particulare. Illi enim qui in sæculo vivunt, aliquid sibi retinent et aliquid Deo largiuntur : et secundum hoc obedientiæ prælatorum subduntur. Illi vero qui vivunt in religione, totaliter se et sua tribuunt Deo, ut ex supra dictis patet [art. 3. huj. q.]. Unde obedientia eorum est universalis.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 Ethic. [cap. 1 et 2], homines exercitantes se in operibus perveniunt ad aliquos habitus, quos cum acquisierint, eosdem actus maxime possunt operari. Sic igitur obediendo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt. Illi autem qui jam sunt

qui ne sont point parfaits s'acheminent à la perfection par l'obéissance. Ceux qui sont déjà parfaits sont plus que personne prompts à l'obéissance. Non pas comme des gens qui ont besoin de direction pour parvenir à la perfection, mais comme des gens qui se maintiennent en obéissant dans ce que demande la perfection.

3. La dépendance des religieux regarde principalement les évêques, qui jouent à leur égard le rôle d'agents de perfection vis-à-vis de sujets à perfectionner. C'est la doctrine de Denys : « L'ordre des moines est soumis aux vertus perfectionnantes des évêques et ce sont leurs illuminations qui l'instruisent. » Donc nul religieux, sans excepter les ermites et les prélats réguliers, n'est complètement exempté de l'obéissance aux évêques. S'ils se trouvent soustraits, en tout ou en partie, à l'autorité des évêques diocésains, ils demeurent tenus d'obéir au Souverain Pontife, non

perfectionem adepti, maxime prompti sunt ad obediendum : non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam : sed quasi per hoc se conservantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

AD TERTIUM dicendum quod subjectio religiosorum¹ principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos sicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionysium, in Eccl. Hier. [cap. 6], ubi etiam dicit quod « monachorum ordo Pontificum consummativis virtutibus mancipatur, et divinis eorum illuminationibus edocetur » ; unde ab episcoporum obedientia nec eremitæ, nec etiam prælati religionum excusantur. Et si a diocesanis episcopis totaliter vel ex parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum Summo Pontifici, non solum in his quæ sunt coram aliis, sed etiam² in his specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

¹ In ms. add. : *pertinet*.

² In ms. : *est*.

seulement dans les choses communes à tous, mais encore dans celles qui regardent la discipline religieuse elle-même.

4. Le vœu religieux d'obéissance s'étend à toute la conduite de la vie humaine. Cela lui donne une certaine universalité, bien qu'il ne s'étende pas à tous les actes particuliers. Certains actes, en effet, se réfèrent à des choses qui n'intéressent pas l'amour de Dieu et du prochain, se frotter la barbe, par exemple, lever un fêtu de terre et autres semblables, qui ne tombent ni sous le vœu ni sous la vertu d'obéissance. D'autres peuvent même être contraires à l'état religieux. Le cas du vœu de continence est à part, par lequel on renonce à des actes qui sont entièrement contraires à la perfection de l'état religieux.

5. La nécessité qui vient de la contrainte rend l'acte involontaire et s'oppose à ce qu'il soit tenu pour louable et méritoire. Mais la nécessité issue

AD QUARTUM dicendum quod votum obedientiæ ad religionem pertinens se extendit ad dispositionem totius humanæ vitæ. Et secundum hoc, votum obedientiæ habet quamdam universalitatem : licet non se extendat ad omnes particulares actus ; quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi, sicut confricatio barbæ vel levatio festuæ de terra et similia, quæ non cadunt sub voto nec ¹ sub obedientia ; quidam vero etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiæ, per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii.

AD QUINTUM dicendum quod necessitas coactionis facit involuntarium, et ideo excludit rationem laudis et meriti. Sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberæ voluntatis, inquantum homo vult obedire : licet forte non vellet id quod

¹ In ms. : *sed*.

de l'obéissance, bien loin d'exercer une contrainte sur la volonté, implique sa liberté. Car l'on veut obéir, bien que peut-être l'on ne voulût point, considéré en lui-même, ce qui fait l'objet du commandement. L'homme se soumet donc pour Dieu, par le vœu d'obéissance, à la nécessité de faire certaines choses qui, en elles-mêmes, ne lui plaisent pas. C'est pourquoi, ce qu'il fait, même moindre, plaît davantage à Dieu. Car il ne peut rien donner à Dieu de plus grand que cet assujettissement de sa volonté propre à un autre pour l'amour de lui. Aussi lisons-nous dans les *Conférences des Pères* : « La plus médiocre sorte de moines, ce sont les Sarabaites qui s'occupent eux-mêmes de leurs propres nécessités, et, affranchis du joug des anciens, ont la liberté de faire ce qui leur plaît. Et pourtant, bien plus que ceux qui vivent en communauté, ils se tuent de travail jour et nuit. » [42]

mandatur, secundum se consideratum, implere. Et ideo quia necessitati aliqua faciendi quæ secundum se non placent, per votum obedientiæ homo se subjicit propter Deum; ex hoc ipso ea quæ fecit sunt Deo magis accepta, etiamsi sint minora : quia nihil majus potest homo Deo dare quam quod propriam voluntatem propter ipsum alterius voluntati subjiciat. Unde in Collationibus Patrum [collat. 18, cap. 7] dicitur « deterri-
 mum genus monachorum esse Sarabaitas, quia, suas necessitates curantes, absoluti a seniorum jugo, habent libertatem agendi quid libitum fuerit : et tamen magis quam hi qui in cœnobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur. »

ARTICLE 6.

Est-il requis, pour la perfection de l'état religieux, que la pauvreté, la continence et l'obéissance reçoivent la consécration du vœu ?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas que ce soit requis. La discipline de la perfection se doit prendre de l'enseignement du Seigneur. Or le Seigneur a formulé en ces termes le programme de la vie parfaite : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres. » Il n'est pas question de vœu. Il y a donc apparence que le vœu ne soit pas nécessaire à la discipline de la vie religieuse.

2. Le vœu est une promesse faite à Dieu. « Si tu as voué quelque chose à Dieu, dit le Sage, hâte-toi de t'acquitter. » Et il en donne cette raison : « Car la promesse irréfléchie et qu'on ne

ARTICULUS VI.

Utrum requiratur ad perfectionem religionis quod paupertas, continentia et obedientia cadant sub voto.

[1-2, q. 108, art. 3; 3 Contr. g., cap. 130; opusc. 18, cap. 11 et 15; opusc. 19, cap. 5]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod non requiratur ad perfectionem religionis quod prædicta tria, paupertas, continentia et obedientia, continentur sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendæ ex traditione Domini est accepta. Sed Dominus, dans formam perfectionis, ut dicitur Matth. 19 [v. 21]¹ : « Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus », nulla mentione facta de voto. Ergo videtur quod votum non requiratur ad disciplinam religionis.

2. PRÆTEREA, votum consistit in quadam promiss-

¹ In ms. : add. *dixit*.

tient pas, lui déplait. » Mais là où on donne, la promesse est superflue. Il suffit donc, pour la perfection de l'état religieux, de pratiquer la pauvreté, la continence et l'obéissance, sans qu'il soit besoin de vœu.

3. « Parmi nos bons offices, ce qu'il y a de plus précieux, ce sont ceux que nous rendons sans y être obligés et par amour », écrit S. Augustin. Mais ce qui se fait sans qu'un vœu soit intervenu, il est loisible de ne pas le faire; dans l'hypothèse d'un vœu, la situation est tout autre. Il semble donc que ce soit chose plus agréable à Dieu de pratiquer la pauvreté, la continence et l'obéissance sans vœu. Donc le vœu n'est pas requis pour la perfection de la vie religieuse.

CEPENDANT, dans la loi ancienne les Naziréens étaient consacrés par un vœu : « Lorsqu'un homme ou une femme auront fait le vœu de se sanctifier, est-il écrit, et qu'ils voudront se con-

sione Deo facta : unde Eccle. 5, cum dixisset Sapiens : « Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere », statim subdit : « Displicet enim ei infidelis et stulta promissio. » Sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio. Ergo sufficit ad perfectionem religionis quod aliquis servet paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto.

3. PRÆTEREA, Augustinus dicit, ad Pollentium de adulterinis conjugiiis [lib. 1, cap. 14] : « Ea sunt in nostris officiis gratiora quæ, cum liceret nobis non impendere, tamen causa dilectionis impendimus. » Sed ea quæ fiunt sine voto, licet non impendere : quod non licet de his quæ fiunt cum voto. Ergo videtur gratius esse Deo si quis paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto servaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

SED CONTRA est quod in veteri lege Nazaræi cum voto sanctificabantur : secundum illud Num. 6 [v. 2] :

sacrer au Seigneur, etc. » Or, d'après la Glose de S. Grégoire sur ce texte, ils figurent « ceux qui embrassent la suprême perfection. » D'où il suit que le vœu est requis pour l'état de perfection.

CONCLUSION : De ce que nous avons dit, il ressort que les religieux doivent être dans l'état de perfection. Or il n'y a pas d'état de perfection sans obligation aux choses de la perfection, et l'obligation vis-à-vis de Dieu, c'est précisément le vœu. D'autre part, nous avons établi que la perfection de la vie chrétienne postulait la pauvreté, la continence et l'obéissance. Nous devons donc conclure que l'état religieux exige qu'on s'oblige à ces trois choses par vœu. C'est la pensée de S. Grégoire : « Lorsqu'un homme voue au Dieu Tout-Puissant tout ce qu'il a, tout ce qui fait sa vie, tout ce qu'il aime, c'est un holocauste. » « Et, ajoute-t-il, c'est ce que font ceux qui quittent le siècle présent. » [43]

« Vir sive mulier cum fecerint votum ut sanctificetur, et se voluerit Domino consecrare », etc. Per eos autem, significantur illi qui ad perfectionis summam pertinent, ut dicit Glossa Gregorii ibid. [super v. 18]. Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

RESPONDEO dicendum quod ad Religiosos pertinet quod sint in statu perfectionis, sicut ex supra dictis patet [q. 174, art. 5]. Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis. Quæ quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex præmissis [art. 3, 4, 5, huj. q.] quantum ad perfectionem christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia et obedientia. Et ideo religionis status requirit ut ad hæc tria aliquis voto obligetur. Unde Gregorius dicit, super Ezech. [hom. 20] : « Cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo cum voverit, holocaustum est » : quidem pertinere postea dicit ad eos « qui præsens sæculum deserunt. »

SOLUTIONS : 1. Le Seigneur a dit que la vie parfaite consistait à le suivre, non pas de façon quelconque, mais de telle sorte qu'on ne retourne pas en arrière. « Nul, s'il met la main à la charrue et regarde ensuite en arrière, n'est apte au royaume de Dieu », a-t-il déclaré lui-même. Certains de ses disciples, à la vérité, retournèrent en arrière. Mais Pierre, au nom de tous, au Seigneur qui lui demandait : « Et vous, voulez-vous vous en aller aussi? » répondit : « Seigneur, à qui irions-nous? » Aussi S. Augustin fait-il cette réflexion : « Suivant le récit de Matthieu et de Marc, Pierre et André, sans amener leur barque au rivage dans une pensée de retour, le suivirent, comme on suit quelqu'un qui vous en donne l'ordre. » Or c'est par le vœu qu'on se met à la suite du Christ sans possibilité de retour. Ce qui prouve que le vœu est requis pour la perfection de la vie religieuse.

2. La perfection de la vie religieuse requiert,

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit quod aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulterius retro non abiret : unde ipse dicit, Lucæ 9 [v. 62] : « Nemo mittens manum ad aratrum, respiciens retro, aptus¹ est regno Dei. » Et quamvis quidam de discipulis ejus retrorsum abierint, tamen Petrus, loco aliorum, Domino interroganti : « Numquid vos et multis vultis abire? Respondit : Domine, ad quem ibimus? » Unde et Augustinus dicit, in lib. 2 de Consensu Evang. [cap. 17], quod, « sicut Matthæus et Marcus narrant, Petrus et Andreas, non subductis ad terram navibus, tamquam causa redeundi, secuti sunt eum : sed tamquam jubentem ut sequerentur. » Hæc autem immobilitas sequelæ Christi firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

AD SECUNDUM dicendum quod perfectio religionis

¹ In ms. : per errorem lectionis scribitur : *retroactus*.

selon S. Grégoire, qu'on donne à Dieu « toute sa vie. » Or l'homme ne peut donner réellement toute sa vie à Dieu. Sa vie est successive et, à aucun moment, n'existe toute entière. L'homme ne peut donc donner toute sa vie à Dieu autrement qu'en s'y obligeant par vœu. [44]

3. Parmi les choses qu'il nous est loisible de ne pas donner figure précisément notre propre liberté, qui est ce que l'homme a de plus cher. Aussi est-ce une chose très agréable à Dieu que de s'ôter librement, par le moyen du vœu, la liberté même de s'abstenir de ce qui intéresse le service de Dieu. C'est ce qui fait dire à S. Augustin : « Ne regrette pas de t'être lié par un vœu. Réjouis-toi plutôt de n'avoir plus le droit de faire ce qui ne t'était permis qu'à ton dam. Heureuse nécessité qui oblige au meilleur. »

requirit, sicut Gregorius dicit [loc. cit. in corpore], ut aliquis « omne quod vivit » Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam Deo actu exhibere : quia non est tota simul, sed successive agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere nisi per voti obligationem.

AD TERTIUM dicendum quod inter alia quæ licet nobis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo cæteris rebus chariorem habet. Unde cum aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quæ ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit, in Ep. 127, ad Armentar. et Paulin. : « Non te vovisse pœniteat : immo gaude jam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas quæ in meliora compellit. »

ARTICLE 7.

Est-il juste de dire que la perfection de la vie religieuse tient dans ces trois vœux?

DIFFICULTÉS : I. Il ne semble pas que l'on soit fondé à le prétendre. La perfection de la vie réside plutôt en des actes intérieurs qu'en des œuvres extérieures. N'est-il pas écrit : « Le royaume de Dieu n'est pas dans ce qui se mange et se boit ; il est justice, paix et joie dans l'Esprit-Saint. » Or c'est par le vœu de religion que l'on s'engage aux choses de la perfection. La religion devrait donc comporter des vœux portant sur des actes intérieurs, tels que la contemplation, l'amour de Dieu et du prochain et autres semblables, plutôt que les vœux de pauvreté, de continence et d'obéissance, qui ont pour matière des actes extérieurs.

ARTICULUS VII.

Utrum convenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem.

[Infr., q. 188, art. 1, ad 2, et art. 2 ad 2 ; de Verit., q. 2, art. 11, ad 5 ; opusc. 88, art. 15]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitæ magis consistit in interioribus quam in exterioribus actibus : secundum illud Rom. 14 [v. 17] : « Non est regnum Dei esca et potus : sed justitia, et pax et gaudium in Spiritu Sancto. » Sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea quæ sunt perfectionis. Ergo magis debent ad religionem pertinere vota interiorum actuum (puta contemplationis, dilectionis Dei et proximi, et aliorum hujusmodi), quam votum paupertatis, continentiae et obedientiae, quæ pertinent ad exteriores actus.

2. Ces trois choses font l'objet des vœux de religion en tant qu'elles représentent un certain exercice en vue de la perfection. Mais les religieux s'exercent en beaucoup d'autres choses, les abstinences, les veilles, etc. Il semble donc qu'il ne soit pas juste de faire consister essentiellement l'état de perfection dans ces trois vœux.

3. Par le vœu d'obéissance, l'on se trouve obligé d'accomplir, selon que le supérieur le commande, tout ce qui regarde l'apprentissage de la perfection. Le vœu d'obéissance suffit donc et les deux autres sont superflus.

4. Les biens extérieurs comprennent, avec la fortune, les honneurs. Si donc les religieux renoncent, par le vœu de pauvreté, à la fortune, il sied qu'il y ait un autre vœu par lequel ils renoncent aux honneurs du monde.

CEPENDANT, le Droit porte que « la garde de la chasteté et l'abdication de toute propriété sont annexées à la règle monacale. »

2. PRÆTEREA, prædicta tria cadunt sub voto religionis in quantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt in quibus religiosi exercitantur : sicut abstinencia, vigiliæ et alia hujusmodi. Ergo videtur quod inconvenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

3. PRÆTEREA, per votum obedientiæ aliquis obligatur ad omnia implenda, secundum præceptum superioris, quæ ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo sufficit votum obedientiæ absque aliis duobus votis.

4. PRÆTEREA, ad exteriora bona pertinent non solum divitiæ, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant, oportet esse aliud votum per quod honores mundanos continentant.

SED CONTRA est quod dicitur, Extrav. de Statu

CONCLUSION : L'état religieux peut être considéré sous un triple aspect : 1^o comme un exercice par où l'on tend à la perfection de la charité; 2^o comme un régime de vie propre à affranchir le cœur humain des soucis extérieurs, selon cette parole : « Je vous veux exempts de soucis »; 3^o comme un holocauste par où l'on s'offre à Dieu tout entier, personne et biens. Sous ces divers aspects, l'état religieux se trouve réellement constitué par les trois vœux.

1^o En tant qu'exercice de perfection. Il est nécessaire que le religieux se débarrasse de ce qui pourrait empêcher sa volonté de tendre à Dieu toute entière, en quoi consiste la perfection de la charité. Or ces obstacles sont au nombre de trois. Il y a d'abord l'amour des biens extérieurs. Le vœu de pauvreté l'abolit. Il y a ensuite la concupiscence des jouissances sensibles, au premier rang desquelles se placent les voluptés charnelles. Le vœu de continence les exclut. Il y

Monach. [Cap. : Cum ad monasterium], quod « custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexæ¹ regulæ monachali. »

RESPONDEO dicendum quod status religionis potest considerari tripliciter : ² uno modo, secundum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis; alio modo, secundum quod quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus, secundum illud 1 ad Cor. 7 [v. 32] : « Volo vos sine sollicitudine esse »; tertio modo, secundum quod est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo. Et secundum hoc ex his tribus votis integratur religionis status.

Primo enim quantum ad exercitium perfectionis, requiritur quod aliquis a se removeat illa per quæ posset impediri ne totaliter ejus affectus tendat in Deum,

¹ In ms. : *annexa*. — ² In ms. : *dupliciter*.

a enfin le dérèglement de la volonté humaine. Le vœu d'obéissance y remédie.

2^o Trois choses, par les soucis qu'elles lui donnent, font perdre à l'homme sa tranquillité. La première est la dispensation des biens extérieurs. Le vœu de pauvreté volontaire le délivre de ces soucis. La seconde est le gouvernement de sa femme et de ses enfants. Le vœu de continence l'en dispense. La troisième est la conduite de sa propre vie. Le vœu d'obéissance y pourvoit, par lequel il se remet au gouvernement d'un autre.

3^o « L'holocauste est, d'après S. Grégoire, l'offrande à Dieu de tout ce qu'on possède. » Or l'homme possède, au sentiment d'Aristote, un triple bien. Le premier consiste dans les choses extérieures. Par le vœu de pauvreté volontaire, il les offre à Dieu totalement. Le second est l'ensemble des jouissances dont son corps est le

in quo consistit perfectio charitatis. Hujusmodi autem sunt tria. Primum quidem, cupiditas exteriorum bonorum. Quæ tollitur per votum paupertatis. Secundum autem est concupiscentia sensibilibus delectationum : inter quas præcellunt delectationes venereæ. Quæ excluduntur per votum continentiae. Tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ. Quæ excluditur per votum obedientiae.

Similiter autem sollicitudinis sæcularis inquietudo præcipue ingeritur homini circa tria. Primo quidem, circa dispensationem exteriorum rerum. Et hæc sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur. Secundo circa gubernationem uxoris et filiorum. Quæ amputatur per votum continentiae. Tertio circa dispositionem propriorum actuum. Quæ amputatur per votum obedientiae, quo aliquis se alterius dispositioni committit.

Similiter etiam, « holocaustum est cum aliquis totum quod habet, Deo offert », ut Gregorius dicit, super Ezech. [hom. 20]. Habet autem homo triplex bonum,

siège. Il y renonce pour Dieu principalement par le vœu de continence, où il s'interdit tout usage volontaire des jouissances majeures de la vie corporelle. Le troisième est ce bien de l'âme qu'est la liberté. Il en fait abdication dans le vœu d'obéissance, par lequel il offre à Dieu sa volonté, par laquelle il use des autres puissances et habitus de l'âme. [45]

C'est donc très justement que l'on fait consister l'état religieux dans ces trois vœux.

SOLUTIONS : 1. L'état religieux, avons-nous dit, est ordonné à la perfection de la charité comme à sa fin. Or tous les actes intérieurs des vertus relèvent de la charité, qui est leur mère, selon qu'il est écrit : « La charité est patiente, la charité est bénigne, etc. » Les actes intérieurs des vertus, d'humilité, par exemple, de patience et les autres, ne sauraient donc constituer la ma-

secundum Philosophum in 1 Ethic. [cap. 8]. Primo quidem, exteriorum rerum. Quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis. Secundo autem, bonum proprii corporis. Quod aliquis præcipue offert Deo per votum continentiae, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis. Tertium autem bonum est animæ. Quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animæ.

Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est [art. 1 huj. q.], status religionis ordinatur sicut ad finem ad perfectionem charitatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas, secundum illud 1 ad Cor. 13 [v. 4] : « Caritas patiens est, et benigna est », etc. Et ideo interiores actus virtutum (puta humilitatis, patientiæ et hujus-

tière des vœux de religion, qui leur sont ordonnés comme à une fin. [46]

2. Toutes les autres observances religieuses sont ordonnées à ces trois vœux principaux. Celles qui peuvent être destinées à assurer la subsistance, par exemple le travail, la mendicité religieuse et autres semblables, sont ordonnées au vœu de pauvreté. C'est pour en assurer l'observation qu'il est prescrit aux religieux de pourvoir à leurs besoins de quelque-une de ces manières. Celles qui ont pour objet la macération du corps, jeûnes, veilles, etc. sont directement ordonnées à la sauvegarde du vœu de continence. Celles qui ont trait aux actes humains par lesquels le religieux poursuit la fin qui lui est assignée, à savoir l'amour de Dieu et du prochain, la lecture, par exemple, la prière, la visite des malades et autres semblables, sont comprises dans le vœu d'obéissance, par où la volonté ordonne, selon qu'en disposent les supérieurs, ses actes au but. Quant

modi) non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

AD SECUNDUM dicendum quod omnes aliæ religionum observantiæ ordinantur ad prædicta tria principalia vota. Nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, puta labor, mendicitas vel alia hujusmodi, referuntur ad paupertatem, ad cujus conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia vero, quibus corpus maceratur, sicut vigiliæ, jejunia et si qua sunt hujusmodi, directe ordinantur ad votum continentiae observandum. Si qua vero sunt in religionibus instituta pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei et proximi, puta lectio, oratio, visitatio infirmorum vel si quid aliud est hujusmodi, comprehenduntur sub voto obedientiae, quod pertinet ad voluntatem, quæ secundum dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitus

à l'habit religieux, il a avec les trois vœux ce rapport d'être le signe qu'on y est obligé. Aussi est-il donné ou du moins béni lors de la profession.

3. Par l'obéissance, l'homme offre à Dieu sa volonté, dont relèvent sans doute toutes les choses humaines, mais plus spécialement les actions humaines, dont elle est seule maîtresse. Les passions, en effet, relèvent en outre de l'appétit sensible. Aussi, pour réprimer les passions relatives aux jouissances charnelles et aux biens extérieurs, les vœux de continence et de pauvreté sont-ils nécessaires. Mais le vœu d'obéissance est requis pour conduire nos propres actions conformément aux exigences de l'état de perfection. [47]

4. Suivant Aristote, l'honneur n'est dû, proprement et en vérité, qu'à la vertu. Si les biens extérieurs, lorsqu'ils sont considérables, valent, à ceux qui les possèdent, d'être honorés, par le vulgaire surtout qui ne connaît guère d'autre supériorité que celle-là, c'est, au bout du compte, parce qu'ils

pertinet ad omnia tria vota, tamquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur vel benedicitur cum professione.

AD TERTIUM dicendum quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem, cui etsi subjiciantur omnia humana, quædam tamen sunt quæ specialiter sibi tantum subduntur, scilicet actiones humanæ : nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitivum. Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum exteriorum appetibilium impediens perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiae et paupertatis : sed ad disponendum actiones proprias secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiae.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in 4 Ethic. [cap. 3], honor proprie et secundum veritatem non debetur nisi virtuti : sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus

représentent des moyens de pratiquer certains actes de vertu. Les religieux qui tendent à la perfection de la vertu, n'ont donc pas à renoncer à l'honneur que Dieu et les personnes saintes rendent à la vertu, selon cette parole : « Tes amis, mon Dieu, je les ai en grand honneur. » Quant à l'honneur dont on entoure la grandeur extérieure, ils y renoncent par le fait même qu'ils abandonnent la vie séculière. Ils n'ont donc pas à faire de vœu spécial.

ARTICLE 8.

Le vœu d'obéissance est-il le principal des vœux de religion ?

DIFFICULTÉS : I. Le vœu d'obéissance semble ne pas être le principal. La perfection de la vie religieuse a le Christ pour auteur. Or l'on ne voit pas que le Christ, qui a fait de la pauvreté l'objet

virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur; et præcipue a vulgo qui solam excellentiam exteriorum recognoscit. Honori igitur qui a Deo et sanctis omnibus exhibetur propter virtutem, prout dicitur in Ps. 138 [v. 17] : « Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus », non competit religiosi abrenuntiare, qui ad perfectionem virtutis intendunt. Honori autem qui exhibetur exteriori excellentiæ, abrenuntiant ex hoc ipso quod sæcularem vitam derelinquunt. Unde ad hoc non requiritur speciale votum.

ARTICULUS VIII.

Utrum votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota religionis.

[Infr., q. 188, art. 7, ad 3]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosæ vitæ a Christo sumpsit exordium. Sed Christus specialiter dedit consilium de

d'un conseil spécial, ait donné celui de pratiquer l'obéissance. Le vœu de pauvreté est donc supérieur au vœu d'obéissance.

2. Il est écrit : « Nul trésor ne vaut une âme continente. » Mais la valeur du vœu croît avec celle de son objet. Donc le vœu de continence surpasse en valeur celui d'obéissance.

3. Il semble que plus un vœu a de valeur, plus il est difficile d'en dispenser. Or les vœux de pauvreté et de continence « sont si étroitement liés à la règle monacale, disent les *Décrets*, que le Souverain Pontife lui-même ne peut accorder aucune permission à leur encontre », alors qu'il peut dispenser le religieux d'obéir à son supérieur. Cela suppose que le vœu d'obéissance est moins relevé que les vœux de pauvreté et de continence.

CEPENDANT, S. Grégoire déclare : « C'est à bon droit que l'obéissance est mise au-dessus des

paupertate : non autem invenitur dedisse consilium de obedientia. Ergo votum paupertatis est potius quam votum obedientiæ.

2. PRÆTEREA, Eccli. 26 [v. 20] dicitur quod « omnis ponderatio non est digna animæ continentis. » Sed votum dignioris rei est eminentius. Ergo votum continentiae est potius quam votum obedientiæ.

3. PRÆTEREA, quanto aliquod votum est potius, tanto videtur esse magis indispensable. Sed vota paupertatis et continentiae « sunt adeo annexa regulæ monachali ut contra ea nec Summus Pontifex possit licentiam indulgere », sicut dicit quædam Decretalis de Statu Monach. [cap. cum ad monasterium] : qui tamen potest indulgere ut religiosus non obediat suo prælato. Ergo videtur quod votum obedientiæ sit minus voto paupertatis et continentiae.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in 35. Moral. [cap. 14] : « Obedientia victimis jure ¹ præponitur : quia

¹ In ms. : *victissimis rare*

sacrifices. Dans le sacrifice, c'est la chair d'un autre, dans l'obéissance, c'est sa propre volonté que l'on immole. » Or les vœux de religion sont, avons-nous dit, des holocaustes. Le vœu d'obéissance est donc le principal parmi les vœux de religion.

CONCLUSION : Le vœu d'obéissance est le principal pour trois raisons. Premièrement, parce que, dans le vœu d'obéissance, l'homme fait à Dieu un plus beau don, celui de sa volonté, dont la valeur surpasse celle de son corps, qu'il offre à Dieu par le vœu de continence et celle des biens extérieurs, qu'il offre à Dieu par le vœu de pauvreté. Aussi ce que l'on fait par obéissance est-il plus agréable à Dieu que ce qui procède du libre choix : « Mon discours prétend te persuader de ne point te confier à ton propre arbitre », écrit S. Jérôme. Et un peu plus loin : « Ne fais pas ta volonté : mange ce qu'on te sert, contente-toi de ce que tu reçois, porte le vêtement qu'on te donne. » Le jeûne

per victimas aliena caro ¹, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. » Sed vota religionis sunt quædam holocausta, ut supra dictum est [art. 1, 7]. Ergo votum obedientiæ est præcipuum inter omnia religionis vota.

RESPONDEO dicendum quod votum obedientiæ est præcipuum inter tria vota religionis. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia per votum obedientiæ aliquid majus homo offert Deo : scilicet ipsam voluntatem, quæ est potior quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam; et quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum quam id quod fit per propriam voluntatem : secundum quod Hieronymus ad Rusticum monachum [epist. 125] : « Ad illud tendit oratio, ut doceam te non tuo arbitrio dimittendum, » et post pauca : « Non facias quod vis :

¹ In ms. : raro

lui-même ne plaît pas à Dieu, où s'affirme la volonté propre. « Voici, dit Isaïe, que dans vos jours de jeûne paraît votre volonté propre. »

Deuxièmement, parce que le vœu d'obéissance contient les autres vœux, tandis que la réciproque n'est pas vraie. En effet, quoique le religieux soit tenu, par un vœu spécial, de pratiquer la continence et la pauvreté, elles n'en tombent pas moins sous le vœu d'obéissance, lequel porte, en outre, sur beaucoup d'autres choses.

Troisièmement, le vœu d'obéissance vise proprement des actes qui sont tout proches de la fin même de la vie religieuse. Or plus une chose est proche de la fin, plus elle a de valeur. C'est ce qui fait que le vœu d'obéissance est plus essentiel à l'état religieux que nul autre. Quelqu'un peut observer par vœu la pauvreté volontaire et la continence, s'il n'a pas fait vœu d'obéissance, il n'est pas vraiment religieux. Et l'état religieux est supérieur même à la virginité consacrée par

comedas quod juberis, habeas quantum acceperis, vestiariis quod datur. » Unde jejunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate : secundum illud Isa. 58 : [v. 3] « Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra. »

Secundo, quia votum obedientiæ continet sub se alia vota : sed non convertitur. Nam religiosus etsi teneatur ex voto continentiam servare et paupertatem, tamen hæc etiam sub obedientia cadunt : ad quam pertinent multa alia præter continentiam et paupertatem.

Tertio, quia votum obedientiæ proprie se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est. Et inde etiam est quod votum obedientiæ est religioni essentialius. Si enim aliquis absque voto obedientiæ voluntariam paupertatem et continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis. Qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto observatæ; dicit enim

un vœu. « Personne, à mon avis, n'osera préférer la virginité au monastère », écrit S. Augustin. [48]

SOLUTIONS : 1. Le conseil d'obéissance est inclu dans l'invitation même à suivre le Christ. Car celui qui obéit, suit la volonté d'un autre. C'est pourquoi, il est plus essentiel à la perfection que le vœu de pauvreté. « Car, dit S. Jérôme, Pierre a précisé ce qui fait la perfection, lorsqu'il a dit : Et nous t'avons suivi. »

2. Cette parole n'élève pas la continence au-dessus de tous les autres actes de vertu. Elle la met seulement au-dessus de la chasteté conjugale ou encore des richesses extérieures, or ou argent, qui s'évaluent au poids. Ou bien encore, elle entend par continence, l'abstention générale de tout ce qui est mal.

3. Le Pape ne peut dispenser un religieux du vœu d'obéissance de manière qu'il ne soit plus

Augustinus, in libro de Virg. [cap. 46] : « Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre monasterio. »

AD PRIMUM ergo dicendum quod consilium obedientiæ includitur in ipsa Christi sequela : qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem quam votum paupertatis : quia, ut Hieronymus dicit, super Matth. [cap. 19, v. 27], « id quod perfectionis est addidit Petrus, cum dixit : Secuti sumus te. »

AD SECUNDUM dicendum quod ex verbo illo non habetur quod continentia præferetur omnibus aliis actibus virtuosus : sed conjugali castitati; vel etiam exterioribus divitiis auri et argenti, quæ pondere mesurantur. Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinencia ab omni malo, ut supra habitum est [q. 155, art. 4, ad 1].

AD TERTIUM dicendum quod Papa in voto obedientiæ non potest sic cum religioso dispensare ut nulli

obligé d'obéir à aucun supérieur dans les choses qui regardent la perfection. Car il ne peut le dispenser de lui obéir à lui-même. Ce qu'il peut faire, c'est le dispenser d'obéir au prélat inférieur. Mais ce n'est pas là dispenser vraiment du vœu d'obéissance.

ARTICLE 9.

Le religieux pèche-t-il toujours mortellement en transgressant la règle ?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que, chez le religieux, toute transgression de la règle soit un péché mortel. Agir contre son vœu est un grave péché. S. Paul le suppose clairement quand il dit que les veuves qui veulent se remarier méritent condamnation pour manquement à la foi donnée. Or le vœu qu'ils ont fait astreint les religieux à observer la règle. Donc ils pèchent mortellement en transgressant le contenu de la règle.

prælatō teneatur obedire in his quæ ad perfectionem vitæ pertinent : non enim potest eum a sua obedientia eximere. Potest tamen eum eximere ab inferioris prælati subjectione. Quod non est in voto obedientiæ dispensare.

ARTICULUS IX.

Utrum religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula.

[Supr., q. 88, art. 18., ad 4 ; 4 Sent., dist. 38, q. 1, art. 4, q. 1, ad 5 ; Quodl. 1, art. 20]

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile : ut patet per id quod Apostolus dicit, 1 Timoth. 5 [v. 11, 12], quod viduæ quæ volunt nubere, « damnationem habent ; quia primam fidem irritam fecerunt. » Sed religiosi voto professionis ad regulam

2. La règle a le caractère d'une loi imposée au religieux. Or celui qui viole les prescriptions de la loi pèche mortellement. Il semble donc que le moine en violant celles de la règle se rende coupable de péché mortel.

3. Le mépris entraîne un péché mortel. Or celui qui réitère souvent ce qu'il ne doit pas faire paraît bien pécher par mépris. Si donc le religieux transgresse fréquemment la règle, l'on est fondé à croire qu'il pèche mortellement.

CEPENDANT, l'état religieux est plus sûr que la vie séculière. Aussi S. Grégoire compare-t-il la vie séculière à la mer agitée et la vie religieuse au port tranquille. Mais si toute transgression du contenu de la règle entraînait péché mortel, l'état religieux serait infiniment dangereux, à cause de la multitude des observances. Toute transgression des prescriptions de la règle ne constitue donc pas un péché mortel.

astringuntur. Ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quæ in regula continentur.

2. *PRÆTEREA, regula imponitur religioni sicut lex quædam. Sed ille qui transgreditur præceptum legis, peccat mortaliter. Ergo videtur quod monachus transgrediens ea quæ sunt in regula, peccet mortaliter.*

3. *PRÆTEREA, contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur quod, si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.*

SED CONTRA est quod status religionis est securior quam status sæcularis vitæ : unde Gregorius, in prim. Mor. [cap. 1], comparat vitam sæcularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus, propter multitudinem

CONCLUSION : Il y a deux façons d'être contenu dans la règle. Ce peut être en qualité de fin, et c'est le cas des actes des vertus. La transgression de ce contenu particulier de la règle, dans la mesure du moins où il fait partie de ce qui est prescrit à tous, représente un péché mortel. Il n'en va pas de même si ce contenu dépasse l'obligation commune. Sa transgression n'entraîne un péché mortel que si elle procède du mépris. Le religieux, en effet, n'est pas tenu d'être parfait, mais seulement de tendre à la perfection, à quoi s'oppose le mépris de la perfection.

Ce peut être simplement à titre d'exercice extérieur, et tel est le cas des observances extérieures sans exception. A certaines, le religieux est obligé de par son vœu même de religion. Or le vœu vise principalement la pauvreté, la continence et l'obéissance, à quoi tout le reste est ordonné. D'où il suit que la transgression de ces trois choses entraîne un péché mortel. La trans-

observantiarum. Non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet [art. 2; art. 7, ad 1 et 2]. Uno modo, sicut finis regulæ : puta ea quæ pertinent ad actus virtutum. Et horum transgressio, quantum ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale. Quantum vero ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum : quia, sicut supra dictum est [art. 2], religiosus non tenetur esse perfectus, sed ad perfectionem tendere, cui contrariatur perfectionis contemptus.

Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium : sicut sunt omnes exteriores observantiæ. Inter quas sunt quædam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta, scilicet pau-

gression des autres observances ne constitue un péché mortel que s'il y a mépris (le mépris étant directement contraire à la profession que le religieux a faite de vivre selon la règle), ou précepte, qu'il soit formulé de vive voix par le prélat ou qu'il soit inscrit dans la règle même (la transgression d'un précepte allant contre le vœu d'obéissance). [49]

SOLUTIONS : 1. Celui qui professe une règle ne s'engage pas à observer tout ce qui se trouve dans la règle. Il s'engage simplement à la vie régulière, laquelle consiste essentiellement dans les trois vœux. Aussi dans certaines religions fait-on profession non pas de la règle, mais, ce qui est plus judicieux, de vivre selon la règle. Ce qui veut dire qu'on promet de s'appliquer à conformer sa vie à la règle considérée comme un modèle, à quoi s'oppose le mépris.

Dans d'autres Ordres religieux, avec plus de

pertatem, continentiam et obedientiam : alia vero omnia ad hæc ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortale. Aliorum autem transgressio non obligat ad mortale nisi vel propter contemptum regulæ, quia hoc directe contrariatur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam : vel propter præceptum, sive oretenus a prælato factum sive in regula expressum, quia hoc esset facere contra obedientiæ votum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quæ sunt in regula : sed vovet regularem vitam, quæ essentialiter consistit in tribus prædictis. Unde et in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur, non quidem regulam, sed « vivere secundum regulam » : id est, tendere ad hoc quod aliquis mores suos informet secundum regulam sicut secundum quoddam exemplar. Et hoc tollitur per contemptum.

In quibusdam autem religionibus adhuc cautius profitentur « obedientiam secundum regulam » : ita

prudence encore, on professe l'obéissance selon la règle, si bien que cela seulement va contre la profession qui va contre le précepte de la règle. La transgression ou omission des autres points entraîne un simple péché véniel. Car, nous l'avons dit, ces autres points ne sont que des dispositions au bénéfice des vœux principaux. Et le péché véniel est lui-même une disposition au péché mortel, en tant qu'il fait obstacle à ce qui nous disposerait à l'observation des préceptes principaux de la loi du Christ, qui sont ceux de la charité.

Il existe cependant une religion, celle de l'Ordre des Frères Prêcheurs, où cette transgression ou omission n'entraîne par elle-même aucune faute, ni mortelle ni vénielle, et n'est passible que d'une peine fixée. La raison en est qu'ils se sont obligés de cette façon à l'observation de ces sortes de règlements. Il reste qu'ils peuvent pécher, si leur conduite procède de la négligence, de la passion ou du mépris.

quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra præceptum regulæ. Transgressio vero vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale. Quia, sicut dictum est [art. 7, ad 2], hujusmodi sunt dispositiones ad principalia vota : peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est [1-2, q. 88, art. 3], inquantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad observanda principalia præcepta legis Christi, quæ sunt præcepta charitatis.

In aliqua tamen religione, scilicet ordinis Fratrum Prædicatorum, talis transgressio vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem neque venialem, sed solum ad pœnam taxatam sustinendam : quia per ¹ hunc modum ad talia observanda obligantur. Qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia vel libidine, seu contemptu.

¹ In ms. : *om.*

2. Tout, dans la loi, n'a pas valeur de précepte. Certains points représentent de simples règlements ou ordonnances, prescrits sous la sanction d'une peine déterminée à subir en cas d'infraction. La loi civile ne punit pas de mort toute transgression d'une ordonnance légale. Dans la loi ecclésiastique non plus, tous les règlements ou ordonnances n'obligent pas sous peine de péché mortel. Il en va de même pour les prescriptions de la règle.

3. Une transgression ou omission implique mépris, lorsque la volonté de celui qui la commet se rebelle contre la prescription de la loi et de la règle et lorsque c'est cette rébellion même qui le fait agir contre la loi ou la règle. Au contraire, quand c'est un motif particulier, la concupiscence par exemple, ou la colère, qui le pousse à enfreindre les prescriptions de la loi ou de la règle, il ne pèche point par mépris, mais par quelque autre motif, même s'il lui arrive de réitérer fréquemment

AD SECUNDUM dicendum quod non omnia quæ continentur in lege traduntur per modum præcepti, sed quædam proponuntur per modum ordinationis cujusdam, vel statuti obligantis ad certam pœnam : sicut in lege civili non facit semper dignum pœna mortis corporalis transgressio legalis statuti. Ita nec in lege Ecclesiæ omnes ordinationes vel publica statuta obligant ad mortale. Et similiter nec omnia statuta regulæ.

AD TERTIUM dicendum quod tunc committit vel transgreditur ex contemptu, quando voluntas ejus renuit subjici ordinationi legis vel regulæ, et ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam. Quando autem e converso, propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulæ, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa : etiamsi frequenter ex eadem causa vel alia simile peccatum iteret. Sicut et Augustinus dicit, in lib. de Nat., et Gr. [cap. 29], quod « non omnia peccata committuntur ex contemptu super-

sa faute pour le même motif ou pour quelque autre semblable. S. Augustin observe, lui aussi, que tous les péchés n'ont pas pour origine le mépris d'orgueil. Cependant la fréquence de la faute dispose au mépris, selon cette parole : « L'impie, lorsqu'il est parvenu au bout, tombe dans le mépris. » [50]

ARTICLE 10.

Dans le même genre de péché, la faute du religieux est-elle plus grave que celle du séculier ?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'elle ne soit pas plus grave. « Le Seigneur, qui est bon, est-il écrit, se montrera propice à tous ceux qui cherchent, de tout leur cœur, le Dieu de leurs pères et il ne leur fera pas grief d'être moins saints qu'ils ne le devraient. » Mais il semble que les religieux recherchent de tout leur cœur le Dieu de leurs pères plus que les séculiers, qui, d'après S. Grégoire, de leurs personnes et de leurs biens donnent

biæ. » *Frequentia tamen peccati dispositive inducit ad contemptum : secundum illud Prov. 18 [v. 3] : « Impius, cum in profundum venerit peccatorum, contemnit. »*

ARTICULUS X.

Utrum religiosus eodem genere peccati gravius peccet quam sæcularis.

[Supr. q. 184, art. 8; 4 Sent., dist. 14, q. 1, art. 5, q. 3, ad 3]

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod religiosus eodem genere peccati non gravius peccet quam sæcularis : dicitur enim 2 Paralip. 30 [v. 18 et 19] : « Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabit eis quod minus sanctificati sunt. » Sed magis videntur religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi quam sæculares, qui ex parte se et sua Deo dant, et ex parte sibi reservant, ut Gregorius

à Dieu une partie et gardent l'autre pour eux. Il semble donc que si la sainteté n'est pas en eux tout ce qu'elle devrait être, il leur en est moins fait grief.

2. Contre une personne qui accomplit par ailleurs des œuvres bonnes, Dieu s'irrite moins, si elle pèche. « Tu prêtes secours à l'impie, est-il écrit, et tu es lié d'amitié avec les ennemis de Dieu. Tu méritais donc la colère de Dieu, mais des œuvres bonnes ont été trouvées en toi. » Or les religieux accomplissent plus d'œuvres bonnes que les séculiers. Donc, s'il arrive qu'ils commettent des péchés, la colère de Dieu contre eux est moindre.

3. La vie présente ne se passe point sans péché, suivant cette parole : « Nous commettons tous beaucoup de fautes. » Si donc les péchés des religieux étaient plus graves que ceux des séculiers, il s'ensuivrait que la condition des premiers serait pire que celle des seconds. Et ce ne serait pas un propos salutaire d'entrer en religion.

CEPENDANT, à mal plus grand, plus grande

dicit super Ezech. [hom. 20]. Ergo videtur quod minus imputetur eis, si in aliquo a sanctificatione deficiant.

2. PRÆTEREA, ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata ejus Deus irascitur : dicitur enim 1 Paralip. 19 [v. 2 et 3] : « Impio præbes auxilium, et his qui oderunt Dominum amicitia jungeris : et idcirco iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te. » Religiosi autem plura bona opera faciunt quam sæculares. Ergo si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

3. PRÆTEREA, præsens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Jacobi 3 [v. 2] : « In multis offendimus omnes. » Si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis sæcularium, sequeretur quod religiosi essent pejoris conditionis quam sæculares ; et sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

SED CONTRA est quod de majori malo magis esset

désolation. Mais il semble qu'on doive se désoler davantage des péchés de ceux qui sont dans un état de sainteté et de perfection. « Mon cœur a été brisé au milieu de toi », dit Jérémie. Et il ajoute : « C'est que le prophète et le prêtre sont souillés et que j'ai vu dans ma maison leur péché. » Donc les religieux et tous ceux qui sont dans l'état de perfection pèchent plus gravement, toutes choses égales par ailleurs.

CONCLUSION : Le péché que commettent des religieux, peut être plus grave que le même péché commis par des séculiers. De trois manières. D'abord, si ce péché atteint les vœux de religion ; par exemple, si un religieux se rend coupable de vol ou de fornication. Sa fornication viole le vœu de continence et son vol celui de pauvreté, et non pas seulement le précepte divin. Ensuite, si ce péché procède du mépris. Le religieux, dans ce cas, semble faire preuve de plus d'ingratitude à l'endroit des bienfaits de Dieu qui l'ont élevé à

dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu perfectionis et sanctitatis, maxime videtur esse dolendum : dicitur enim Jerem. 23 [v. 9] : « Contritum est cor meum in medio mei » ; et postea subdit : « Propheta namque et Sacerdos polluti sunt ; et in domo mea vidi malum eorum » [v. 11]. Ergo religiosi et alii qui sunt in statu perfectionis, cæteris paribus, gravius peccant.

RESPONDEO dicendum quod peccatum, quod a religiosis committitur, potest esse gravius peccato sæcularium ejusdem speciei tripliciter. Uno modo, si sit contra votum religionis : puta si religiosus fornicetur, vel furetur : quia fornicando facit contra votum continentiae, et furando facit contra votum paupertatis, et non solum contra præceptum divinæ legis. Secundo, si ex contemptu peccet : quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis : sicut Apostolus dicit, ad Hebr. 10 [v. 29], quod fidelis graviora meretur supplicia ex hoc,

l'état de perfection. C'est la pensée de S. Paul déclarant que le croyant mérite de plus graves châtimens pour ce fait que, par son péché, « il foule aux pieds, c'est-à-dire méprise, le Fils de Dieu. » Aussi le Seigneur élève-t-il cette plainte : « Comment se peut-il faire que mon bien-aimé, dans ma maison, accumule les forfaits ? » Enfin, le péché du religieux peut avoir une gravité particulière à raison du scandale. Un plus grand nombre de gens, en effet, le regardent vivre. D'où cette parole : « J'ai vu chez les prophètes de Jérusalem l'image de l'adultère et la voie du mensonge. Ils se sont déclarés pour les méchants de telle sorte que nul n'est revenu de sa malice. »

Mais si le religieux, sans y mettre de mépris, par faiblesse simplement ou ignorance, commet, sans scandale, en secret par exemple, quelque péché qui ne soit pas contre le vœu de sa profession, son péché est moins grave que le même péché chez le séculier. Car son péché, s'il est léger, est absorbé en quelque sorte par les nom-

quod peccando « *Filium Dei conculcat* » per contemptum ; unde et Dominus conqueritur, Jerem. 11 [v. 15] : « *Quid est quod dilectus meus fecit in domo mea scelera multa ?* » Tertio modo, peccatum religiosi potest esse majus propter scandalum : quia ad vitam ejus plures respiciunt ; unde dicitur Jerem. 23 [v. 14] : « *In Prophetis Jerusalem vidi similitudinem adulterii et iter mendacii ; et confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur unusquisque a malitia sua.* » Si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ignorantia aliquod peccatum, quod non est contra votum suæ professionis, committat absque scandalo, puta, in occulto, levius peccat eodem genere peccati quam sæcularis : quia peccatum ejus si sit leve, quasi absorbetur ex multis bonis operibus quæ facit, et si sit mortale, facilius ab eo resurgit. Primo quidem propter intentionem, quam habet rectam ad Deum ; quæ, etsi

breuses œuvres bonnes qu'il accomplit. Et s'il arrive qu'il soit mortel, il s'en relève plus facilement. À cause, premièrement, de son intention, qu'il a d'ordinaire dirigée vers Dieu, et qui, un moment déviée, se redresse comme d'elle-même. C'est pourquoi Origène, interprétant le mot du *Psaume* : « S'il tombe, il ne se brisera pas », a écrit : « L'homme injuste, s'il pèche, ne se repent pas ni ne cherche à réparer sa faute. Le juste, lui, sait l'amender, sait la corriger. Ainsi fit celui qui venait de dire : Je ne connais pas cet homme, et qui un peu après, le Seigneur l'ayant regardé, se mit à verser des larmes amères. Ou cet autre qui, ayant vu une femme et l'ayant désirée, sut dire : « J'ai péché, j'ai fait le mal devant toi. » De plus, ses frères l'aident à se relever, suivant cette parole : « S'il y en a un qui tombe, l'autre le soutiendra. Mais malheur à l'isolé; s'il tombe, il n'a personne qui lui porte secours. » [51]

SOLUTIONS : I. Cette Ecriture s'entend des

ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur : unde super illud Ps. 36 [v. 24] : « Cum ceciderit, non collidetur », dicit Origenis [hom. 4, in hunc Psal.] : « Injustus, si peccaverit, non pœnitet, et peccatum suum emendare nescit : justus autem scit emendare, scit corrigere : sicut ille qui dixerat : « Nescio hominem », paulo post, cum respectus fuisset a Domino, flere scit amarissime; et ille qui de tecto mulierem viderat, et concupierat eam, dicere voluit : « Peccavi, et malum coram te feci. » Juvatur etiam a sociis ad resurgendum, secundum illud Eccle. 4 [v. 10] : « Si unus ceciderit, ab altero fulcietur : Væ soli, quia si ceciderit, non habet sublevantem. »

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de his, quæ per infirmitatem, vel ignorantiam committuntur, non autem de his quæ committuntur per contemptum.

péchés de faiblesse ou d'ignorance et ne s'applique pas aux péchés de mépris.

2. Josaphat, lui aussi, dont il est question dans ce texte, avait péché, non par malice, mais par une certaine faiblesse d'affection humaine.

3. Les justes n'en viennent pas facilement à pécher par mépris, tandis qu'il leur arrive de tomber en quelque faute d'ignorance ou de faiblesse, dont ils se relèvent facilement. Mais quand ils se trouvent conduits à pécher par mépris, ils sont pires que les autres et rebelles à toute correction. C'est la pensée de Jérémie : « Tu as brisé le joug, tu as rompu tous les liens, tu as dit : Je ne servirai pas. Sur toute colline élevée, sous tout arbre feuillu, tu te couchais en prostituée. » Ce qui fait dire à S. Augustin : « Depuis que j'ai commencé de servir Dieu, j'ai expérimenté que, s'il est difficile de trouver de plus saintes gens que ceux qui ont profité dans les monastères, il est difficile aussi d'en rencontrer de pires que ceux qui sont tombés dans les monastères. »

AD SECUNDUM dicendum quod Josaphat etiam, cui illa verba dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humanæ affectionis peccavit.

AD TERTIUM dicendum quod justi non de facili peccant ex contemptu; sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia, vel infirmitate, a quo de facili relevantur. Si autem ad hoc perveniant quod ex contemptu peccant, efficiuntur pessimi, et maxime incorrigibiles, secundum illud Jerem. 2 [v. 20] : « Confregisti jugum, dirupisti vincula, dixisti : Non serviam. In omni colle sublimi, et sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix. » Unde Augustinus dicit in Epist. ad plebem Hipponensem [147, nunc 78] : « Ex quo Deo servire cœpi, quomodo difficile sum expertus meliores, quam qui in monasteriis profecerunt; ita non sum expertus peiores, quam qui in monasteriis ceciderunt. »

QUESTION 187.

CE QUE PEUVENT FAIRE LES RELIGIEUX.

Parlons maintenant de ce qu'il appartient aux religieux de faire. Nous avons à nous demander : — 1. Leur est-il permis d'enseigner, de prêcher et d'exercer d'autres fonctions semblables? — 2. Leur est-il permis de s'occuper d'affaires séculières? — 3. Sont-ils obligés au travail manuel? — 4. Ont-ils le droit de vivre d'aumônes? — 5. Leur est-il permis de mendier? — 6. Leur est-il loisible de porter des vêtements plus grossiers que les autres? [52]

ARTICLE 1.

Les religieux ont-ils le droit d'enseigner, de prêcher et d'exercer d'autres fonctions semblables?

DIFFICULTÉS : 1. Il y apparence que non.

QUÆSTIO CLXXXVII.

DE HIS QUÆ COMPETUNT RELIGIOSIS.

Deinde considerandum est de his quæ competunt religiosis.

Et circa hoc quærentur sex. — 1. Utrum liceat eis docere, prædicare, et alia hujusmodi facere. — 2. Utrum liceat eis negotiis sæcularibus se intromittere. — 3. Utrum teneantur manibus operari. — 4. Utrum liceat eis de eleemosynis vivere. — 5. Utrum liceat eis mendicare. — 6. Utrum liceat eis vestimenta cæteris viliora deferre.

ARTICULUS I.

Utrum religiosi liceat docere, prædicare, et alia hujusmodi facere.

[Opusc. 18, cap. ult.; opusc. 19, 2, 4]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod religiosi

En effet, nous lisons dans les *Décrets* : « La vie monastique signifie sujétion et apprentissage : il n'y est pas question d'enseigner, d'exercer la présidence ni l'office de pasteur. » De même S. Jérôme : « L'office du moine n'est pas d'enseigner mais de faire pénitence. » Le pape S. Léon s'exprime dans le même sens : « En dehors des prêtres du Seigneur, que nul ne se permette de prêcher, moine ou laïque, et quel que soit son renom de science. » Or il n'est pas permis d'outrepasser son office propre et de transgresser le statut de l'Eglise. Il semble donc bien que les religieux ne puissent enseigner, prêcher et le reste.

2. Un décret du concile de Nicée porte : « Nous donnons à tous l'ordre catégorique et immuable que nul moine n'accorde la pénitence à personne, sauf les uns aux autres, comme de juste. Qu'il ne fasse pas les funérailles d'un mort, à moins qu'il

non liceat docere, prædicare, et alia hujusmodi facere : dicitur enim 7 qu. 1 [cap. : Hoc nequaquam] in quodam Statuto Constantinopolitanæ Synodi [vid. Conciliabulum Constantinopol. A. C. 879] : « Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios. » Hieronymus etiam dicit ad Riparium et Desiderium in lib. cont. Vigilant. [cap. 6] : « Monachus non doctoris, sed plangentis habet officium. » Leo etiam Papa dicit [ep. 120 vel 62 vel 93 ad Theodor.] ut habetur 16 q. 1 : « Præter Domini sacerdotes nullus audeat prædicare, sive monachus, sive laicus ille sit, qui cujuslibet scientiæ nomine gloriatur » : sed non licet transgredi proprium officium, et statutum ecclesiæ. Ergo videtur quod non liceat religiosis docere, prædicare, et alia hujusmodi facere.

2. PRÆTEREA, in Statuto Nicænæ Synodi, quod ponitur 16 q. 1 [cap. Placuit], sic dicitur : « Firmiter et indissolubiliter omnibus præcipimus, ut aliquis mo-

ne s'agisse d'un moine de son propre monastère ou de quelque frère reçu comme hôte au monastère, s'il arrive qu'il y meure. » Mais la prédication et l'enseignement, non moins que ces fonctions, appartiennent à l'office clérical. Et puisque, comme le dit S. Jérôme, « autre est la situation du moine et autre celle du clerc », il s'ensuit, semble-t-il, qu'il n'est pas permis aux religieux de prêcher, d'enseigner ni d'accomplir d'autres actes semblables.

3. S. Grégoire écrit à son tour : « Nul ne peut vivre comme il faut sous la règle monastique et prendre part aux ministères ecclésiastiques. » Or les moines sont tenus de persévérer dans la vie monastique. D'où l'on doit conclure qu'ils ne peuvent exercer les ministères ecclésiastiques. Enseigner, prêcher et autres actes semblables, d'autre part, sont d'authentiques ministères ecclésiastiques.

nachus poenitentiam nemini tribuat, nisi invicem sibi, ut justum est; mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in monasterium morantem, vel si fortuito quemcumque advenientium fratrum ibi mori contigerit. » Sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam prædicare, et docere. Ergo cum alia sit causa monachi, et alia clerici, sicut Hieronymus dicit ad Heliodorum [epist. 1], videtur quod non liceat religiosis prædicare, docere, et alia hujusmodi facere.

3. PRÆTEREA, Gregorius dicit in Registro [lib. 4, epist. 1] : « Nemo potest ecclesiasticis obsequiis deservire, et in monastica regula ordinate persistere » : et hoc habetur 16 q. 1 [cap. 2]. Sed monachi tenentur in monastica regula ordinate persistere. Ergo videtur quod non possint ecclesiasticis obsequiis deservire. Docere autem, prædicare pertinent ad ecclesiastica obsequia. Ergo videtur quod non liceat eis prædicare, aut docere, aut aliquid hujusmodi facere.

CEPENDANT, le même S. Grégoire dit au même endroit : « En vertu de ce décret, que nous avons porté par l'autorité apostolique et pour le bien de la religion, qu'il soit permis aux moines prêtres, qui, eux aussi, représentent les Apôtres, de prêcher, de baptiser, d'accorder la communion, de prier pour les pécheurs, d'imposer une pénitence et d'absoudre les péchés. »

CONCLUSION : Quand on dit qu'une chose n'est pas permise à quelqu'un, cela peut s'entendre de deux manières. En ce sens d'abord qu'il y a dans cette personne quelque chose d'inconciliable avec l'acte qu'on assure lui être interdit. C'est ainsi qu'il n'est pas permis à l'homme de pécher parce qu'il a en lui-même la raison et l'obligation d'obéir à la loi divine, à quoi s'oppose le péché. On dit, dans le même sens, qu'il n'est pas permis à telle personne de prêcher ou d'enseigner ou d'exercer quelque autre office semblable, parce qu'il y a en elle quelque chose qui s'y oppose.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, et habetur 16 q. 1 [cap. 14] : « Ex auctoritate hujusmodi decreti, quod Apostolico moderamine et pietatis officio a nobis est constitutum, sacerdotibus monachis Apostolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, poenitentiam imponere, atque peccata solvere. »

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur non licere alicui dupliciter. Uno modo, quia habet in se quod contrariatur ei quod dicitur non licere : sicut nulli homini licet peccare ; quia habet in se quilibet homo rationem, et obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Ex hoc modo dicitur alicui non licere prædicare, vel docere, vel aliquid hujusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnat : vel ratione præcepti, sicut his qui sunt irregulares ex statuto Ecclesiæ non licet ascendere ad sacros ordines ; vel propter peccatum, secundum illud Ps. 49 [v. 16] :

Ce peut être un précepte, comme dans le cas de ceux qui se trouvent sous le coup d'une irrégularité et auxquels le Droit de l'Eglise interdit l'accès des ordres sacrés. Ce peut être le péché, selon ce mot du *Psaume* : « Or Dieu a dit au pécheur : Pourquoi te mêles-tu de publier mes justes ordonnances? »

Dans ce sens, il n'est point illicite aux religieux de prêcher, d'enseigner et d'exercer d'autres offices semblables. Ni leur vœu ni leur règle ne les obligent de s'en abstenir. D'autre part ils n'y sont pas rendus moins aptes à raison de quelque péché qu'ils auraient commis. Tout au contraire, cette application à la sainteté, dont ils se sont fait une obligation, les y dispose. Car c'est une ineptie de prétendre que le fait d'être élevé à une sainteté plus haute rend moins apte à l'exercice des offices spirituels. Inapte est donc l'opinion de certains, au dire desquels l'état religieux constituerait, par lui-même, un empêchement à l'ac-

« Peccatori autem dixit Deus : quare tu enarras justitias meas? » Hoc autem modo non est illicitum religiosis prædicare, docere, et alia hujusmodi facere, tum quia ex voto, vel præcepto regulæ non obligantur ad hoc quod ab his abstineant : tum etiam quia non redduntur ad hoc minus idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei ex exercitio sanctitatis, quod assumpserunt. Stultum autem est dicere, ut per hoc quod aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorundam opinio dicentium quod ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi; quorum errorem Bonifacius Papa [tom. 5 Concil.] rationibus ¹ supra dictis excludit dicens, ut habetur 16 qu. 1 [cap. 25] : « Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissimo quidem zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflam-

¹ In ms. : *rationis*.

complissement de telles fonctions. Cette opinion, le pape Boniface la réproouve en ces termes : « Il y a des gens qui, sans avoir le moindre canon à alléguer et tout brûlants d'un zèle impudent, non pas d'amour mais d'amertume, prétendent que les moines sont indignes de la puissance de l'office sacerdotal, pour cette raison qu'ils sont morts au monde et qu'ils vivent pour Dieu. Mais ils se trompent absolument. » Ce qu'il montre en observant que ce n'est pas contre la règle : « Car, ajoute-t-il, S. Benoît, le maître bienfaisant des moines, ne le défend aucunement, lui non plus. » Les autres règles ne l'interdisent pas davantage. Il réproouve ensuite la susdite erreur, en affirmant l'idonéité des moines : « Plus un homme est parfait, écrit-il à la fin du chapitre, et plus il a de puissance dans ces sortes de choses, c'est-à-dire dans les œuvres spirituelles. »

L'on dit qu'une chose n'est point permise à telle personne dans un autre sens. Ce n'est pas que cette personne ait en elle-même rien qui s'y oppose. Mais il lui manque ce qu'il faut pour la pouvoir accomplir. C'est ainsi qu'il n'est pas per-

mati, asserentes monachos, qui mundo mortui sunt, et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos, sed omnino labuntur. » Quod ostendit : primo quidem, quia non contrariatur regulæ; subdit enim : « Neque enim B. Benedictus, monachorum præceptor ¹ almi-ficus vivificus, hujusmodi rei aliquo modo fuit interdicator »; et similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundo improbat prædictum errorem ex idoneitate monachorum, cum in fine cap. subdit : « Quanto quisque est excellentior, tanto est in illis (scilicet spiritualibus operibus) potentior. » Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod ei deficit unde illud possit; sicut diaco-

¹ In ms. : *præceptorum*.

mis au diacre de célébrer la messe, pour cette raison qu'il ne possède pas l'ordre sacerdotal; qu'il n'est pas permis au prêtre de prononcer une sentence, parce qu'il n'a pas l'autorité épiscopale. Sur quoi il est nécessaire de faire une distinction. Les fonctions qui relèvent d'un ordre ne sauraient être confiées à celui qui ne possède pas cet ordre. Le diacre ne peut être autorisé à célébrer la messe, à moins qu'il ne soit promu au sacerdoce. Les actes, par contre, qui font appel au pouvoir de juridiction, peuvent être délégués à ceux qui ne possèdent pas la juridiction ordinaire. C'est ainsi que l'évêque peut déléguer à un simple prêtre le pouvoir de prononcer une sentence. Dans ce sens-là, il est juste de dire qu'il n'est pas permis aux moines et autres religieux de prêcher, d'enseigner et d'exercer d'autres fonctions semblables. L'état religieux ne leur en confère pas le pouvoir. Mais ils les peuvent remplir, s'ils reçoivent l'ordre requis ou la juridiction ordinaire ou encore la délégation de ceux qui la détiennent. [53]

no non licet Missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem : et presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem. In quibus tamen est distinguendum; quia ea quæ sunt ordinis, committi non possunt, nisi ei qui ordinem habet; sicut diacono non potest committi quod celebret Missam, nisi fiet sacerdos : ea vero, quæ sunt jurisdictionis, committi possunt eis, qui non habent ordinariam jurisdictionem : sicut prolatio sententiæ committitur ab episcopo simplici sacerdote. Et hoc modo dicitur non licere monachis, et aliis religiosis prædicare, docere, et alia hujusmodi, quia status religionis non dat eis hæc potestatem faciendi : possunt tamen ista facere, si ordinem accipiant, vel ordinariam jurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quæ sunt jurisdictionis.

SOLUTIONS : 1. Ces paroles signifient que les moines ne détiennent pas, du seul fait qu'ils sont moines, le pouvoir d'exercer ces sortes de fonctions. Elles ne signifient pas du tout que le fait d'être moines les rende inaptes à les remplir.

2. Ce décret du Concile de Nicée prescrit pareillement aux moines de ne pas usurper, sous prétexte qu'ils sont moines, le pouvoir d'exercer ces actes. Il n'interdit pas, en revanche, de leur accorder ce pouvoir.

3. Ce qui est incompatible, c'est d'avoir la charge ordinaire des ministères ecclésiastiques et d'observer la règle monastique dans le monastère. Mais ceci n'est pas exclu pour autant, que les moines et les autres religieux puissent, de temps à autre, s'appliquer aux ministères ecclésiastiques par commission des prélats qui en ont la charge ordinaire. Cette remarque vaut très particulièrement pour ceux qui appartiennent à des Ordres spécialement institués dans ce but. Nous y reviendrons plus loin.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ex verbis illis habetur quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi; non autem quod ex hoc quod sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

AD SECUNDUM dicendum quod illud etiam Statutum Nicæni Concilii præcipit ut monachi non usurpent sibi, ex hoc quod sunt monachi, hujusmodi actus exercendi : non autem prohibet quin possint eis committi.

AD TERTIUM dicendum quod ista duo se non compatiuntur, scilicet quod aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat, et monasticam regulam in monasterio servet : per hoc tamen non excluditur, quin monachi, et alii religiosi possint interdum circa ecclesiastica officia occupari ex commissione prælatorum, qui ordinariam curam habent; et præcipue illi, quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutæ, ut infra dicetur [qu. 188, art. 4].

ARTICLE 2.

Est-il permis aux religieux de traiter des affaires séculières ?

DIFFICULTÉS : 1. Il est difficile d'admettre qu'ils le puissent. Nous lisons dans le décret déjà cité du pape Boniface : « S. Benoît leur a commandé de ne pas s'occuper d'affaires séculières. C'est ce que prescrivent, aussi bien, les documents apostoliques et les institutions, sans exception, des Saints Pères, non seulement aux moines mais aux chanoines quels qu'ils soient, selon cette parole : « Nul, engagé au service de Dieu, ne doit se mêler d'affaires séculières. » Or c'est le devoir de tous les religieux de s'employer au service de Dieu. Il ne leur est donc pas permis de s'occuper d'affaires séculières.

2. « Mettez votre application à vivre en paix, écrit S. Paul, et à vous occuper de vos propres

ARTICULUS II.

Utrum religiosi liceat sæcularia negotia tractare.

[Infr. q. 188, art. 2, ad 2; opusc. 19, cap. 11;
Rom. 16; 2 Tim. 2]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod religiosi non liceat sæcularia negotia tractare : dicitur enim in prædicto Decreto Bonifacii Papæ [cap. : Sunt nonnulli, 16, q. 1] quod « beatus Benedictus sæcularium negotiorum hos dixit expertes fore : quod quidem Apostolicis documentis, et omnium Patrum sanctorum institutis, non solum monachis, sed etiam canonicis omnibus imperatur », secundum illud 2 ad Tim. 2 [v. 4] : « Nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis. » Sed omnibus religiosi imminet quod militent Deo. Ergo non licet eis sæcularia negotia exercere.

2. PRÆTEREA, Apostolus 1 ad Thessal. 4 dicit [v. 11] :

affaires. » La Glose précise : « En évitant de vous mêler de celles des autres, ce qui importe à l'amendement de votre vie. » Mais c'est la tâche spéciale des religieux d'amender leur vie. Donc ils n'ont pas à se mêler d'affaires séculières.

3. A propos du mot rapporté en S. Matthieu : « Les gens mollement vêtus vivent dans la demeure des rois », S. Jérôme écrit : « Ceci montre que la vie rigide et l'austère prédication doivent éviter la cour des rois et se tenir à l'écart des gens mollement vêtus. » Mais le soin des affaires séculières contraint à fréquenter le palais des rois. Donc il n'est pas permis aux religieux de traiter des affaires séculières.

CEPENDANT, S. Paul a écrit : « Je vous recommande Phœbé, notre sœur. » Puis il ajoute : « Assistez-la dans toute affaire pour laquelle elle aura besoin de votre appui. »

CONCLUSION : Nous avons dit plus haut que

« Operam detis ut quieti sitis, et ut negotium vestrum agatis » ; Glossa [interl.] : « Dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitæ. » Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitæ. Ergo non debent sæcularia negotia exercere.

3. PRÆTEREA, super illud Matth. 11 [v. 8] : « Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt », dicit Hieron. : « Ex hoc ostendit rigidam vitam, et austeram prædicationem vitare debere aulas regum, et mollium hominum palatia declinare. » Sed necessitas sæcularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia. Ergo non licet religiosis aliqua negotia sæcularia pertractare.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit Rom. ult. [v. 1] : « Commendo vobis Phæben sororem nostram » ; et postea subdit : « Et assistatis ei, in quocumque negotio vestri indiguerit. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est

l'état religieux est ordonné à l'acquisition de la parfaite charité. A savoir, premièrement, de l'amour de Dieu et, secondement, de l'amour du prochain. C'est pourquoi les religieux doivent s'appliquer à vivre dans l'occupation de Dieu, qui est leur principale affaire et leur vrai but. Mais si l'intérêt du prochain l'exige, ils doivent par charité prendre en main ses affaires, selon cette parole : « Portez les fardeaux les uns des autres et vous accomplirez ainsi la loi du Christ. » En servant le prochain pour Dieu, ils font œuvre d'amour de Dieu. C'est pourquoi il est écrit : « La religion pure et sans tache devant Dieu notre Père, la voici : visiter les orphelins et les veuves dans leurs tribulations », c'est-à-dire, précise la Glose, « assister dans leurs nécessités ceux qui n'ont pas d'appui. »

Disons donc qu'il n'est permis ni aux moines ni aux clercs de gérer des intérêts séculiers par cupidité. Mais ils peuvent, par charité et avec

[qu. præc. art. 1 et 7], est status religionis ¹ ordinatus ad perfectionem charitatis consequendam : ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, secundario autem dilectio proximi : et ideo ² religiosi præcipue, et propter se, debent intendere ad hoc quod Deo vacent. Si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex charitate agere debent, secundum illud Galat. 6 [v. 2] : « Alter alterius onera portate; et sic adimplebitis legem Christi » : quia in hoc ipso quod proximis serviunt propter Deum, dilectioni divinæ obsequuntur; unde dicitur Jacobi 1 [v. 27] : « Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est : visitare pupillos, et viduas in tribulatione eorum »; Glossa, idest « succurrere eis qui carent præsidio, in tempore necessitatis. » Est ergo dicendum quod causa cupiditatis sæcularia negotia gerere, nec mona-

¹ In ms. : *inordinatus*. — ² In ms. : *id*.

la permission de leurs supérieurs, s'occuper d'affaires séculières, soit comme agents d'exécution soit comme conseillers, bien entendu avec la modération qui s'impose. C'est pourquoi il est dit dans les *Décrets* : « Le saint Concile décide que nul clerc ne pourra désormais gérer des propriétés ni se mêler d'affaires séculières, sauf pour le service des mineurs, des orphelins ou des veuves, ou encore sous réserve du cas où son évêque lui imposerait l'administration des biens ecclésiastiques. » Ce qui est dit des clercs s'applique aux religieux. Nous avons fait remarquer que les affaires séculières leur sont pareillement interdites.

SOLUTIONS : 1. Il est interdit aux moines de traiter les affaires séculières par cupidité mais non par charité.

2. Ce n'est pas curiosité mais charité de s'occuper d'affaires, lorsque la nécessité le demande.

chis, nec clericis licet : causa vero charitatis se negotiis sæcularibus cum debita moderatione ingerere possunt, secundum superioris licentiam, in ministrando, et dirigendo ; ut dicitur in Decret. Dist. 88 [cap. 1] : « Decevit sancta Synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis sæcularibus se immiscere, nisi propter curam aut pupillorum, aut orphanorum, aut viduarum, aut nisi forte episcopus civitatis ecclesiasticarum rerum sollicitudinem eum habere præcipiat. » Eadem autem ratio est de religiosis et clericis : quia utrisque similiter negotia sæcularia interduntur, ut dictum est [in corp. art.].

AD PRIMUM ergo dicendum quod monachis interdicitur tractare sæcularia negotia propter cupiditatem, non autem propter charitatem.

AD SECUNDUM dicendum quod non est curiositas, sed charitas, si propter necessitatem aliquis se negotiis immisceat.

3. Ce n'est pas le rôle des religieux de fréquenter le palais des rois pour le plaisir ou la gloire ou le profit. Mais s'y rendre pour des causes pies est bien dans leur rôle. C'est pourquoi il est rapporté qu'Elie dit à la femme : « As-tu quelque affaire et veux-tu que j'en parle au roi ou au chef de l'armée? » Il appartient pareillement aux religieux de se rendre dans le palais des rois pour leur correction et direction. Qu'on se rappelle Jean-Baptiste et ses remontrances à Hérode.

ARTICLE 3.

Les religieux sont-ils obligés de travailler de leurs mains?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'ils y soient tenus. En effet, les religieux ne sont pas dispensés d'observer les commandements. Mais le travail manuel est de précepte, selon cette parole : « Travaillez de vos mains comme nous vous

AD TERTIUM dicendum quod frequentare palatia regum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem, non competit religiosis; sed ea adire propter pias causas competit eis; unde dicitur 4 Reg. 4 [v. 13] quod Helisæus dixit ad mulierem : « Numquid habes negotium, et vis ut loquar regi, vel principi militiæ? » Similiter etiam convenit religiosi adire regum palatia ad eos arguendos, et dirigendos : sicut Joannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur Matth. 14 [v. 4].

ARTICULUS III.

Utrum religiosi manibus operare teneantur.

[3 Sent., dist. 17, qu. 3, art. 1, q. 4; Quodl. 9, art. 4; opusc. 19, cap. 4 et cap. 17 ad 1]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur religiosi ab observantia præceptorum. Sed operari manibus

l'avons commandé. » S. Augustin parle de même. « Qui pourrait supporter de voir ces obstinés (il s'agit de religieux qui ne voulaient pas travailler), qui résistent aux salutaires monitions de l'Apôtre, non point tolérés comme des infirmes mais loués comme des gens plus saints que les autres? » Donc, semble-t-il, les religieux sont obligés de travailler de leurs mains.

2. Sur ce texte : « Celui qui ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus », la Glose porte : « Certains prétendent que l'Apôtre parle du travail spirituel et non pas du labeur corporel auquel s'adonnent les laboureurs et les ouvriers... Mais c'est en vain qu'ils s'appliquent à se boucher les yeux et ceux des autres, non seulement pour se dispenser eux-mêmes de suivre ce salutaire avis de la charité, mais pour ne pas même le comprendre. » Plus loin : « L'Apôtre veut que les serviteurs de Dieu demandent leur subsistance au travail des mains. » Mais ce nom de serviteurs

est in præcepto, secundum illud 1 ad Thess. 4 [v. 2] : « Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis » ; unde Augustinus in lib. de Operibus Monach. [cap. 30] dicit : « Cæterum quis ferat homines contumaces [idest religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur] saluberrimis Apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut fortiores prædicari? » Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

2. PRÆTEREA, 2. ad Thess. 3 [v. 10] super illud : « Si quis non vult operari, nec manducet », dicit Glossa [ord. Aug. in lib. de Op. Monach. cap. 1.] : « Dicunt quidam de operibus hoc Apostolum præcepisse, non de opere corporali, in quo agricolæ, vel opifices laborant » ; et infra [cap. 2] : « Sed superfluo conantur et sibi, et cæteris caliginem adducere, ut quod utiliter charitas monet, non solum facere nolint, sed nec etiam intelligere » ; et infra [cap. 3] : « Vult servos Dei corporaliter operari unde vivant. » Sed præcipue religiosi

de Dieu désigne plus spécialement les moines, qui, d'après Denys, se sont entièrement consacrés au service de Dieu. Comment ne seraient-ils pas tenus au travail des mains?

3. S. Augustin, de son côté, écrit : « Que feront-ils, ceux qui refusent de travailler de leurs mains? C'est ce que je voudrais savoir. Ce que nous ferons, répondent-ils, mais nous nous adonnerons à la prière, aux psaumes, à la lecture, à la prédication! » Mais il montre en détail que rien de tout cela ne les excuse. Ce n'est pas la prière : « Une seule prière de l'obéissant, remarque-t-il, est plus vite exaucée que les dix mille prières des contempteurs. » Ces contempteurs, indignes d'être exaucés, il veut que ce soient ceux qui refusent de travailler de leurs mains. Ce ne sont pas les louanges divines : « Les divins cantiques, même ceux qui travaillent des mains les peuvent facilement chanter. » Ce n'est pas la lecture : « Ces grands liseurs n'ont donc jamais lu ce que

servi Dei nominantur, utpote se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionysium in Eccl. Hier. [cap. 6]. Ergo videtur quod tenentur manibus operari.

3. PRÆTEREA, Augustinus dicit in lib. de Oper. Monach. [cap. 17] : « Quid agant, qui operari corporaliter nolunt, scire desidero. Orationibus [inquiunt] et psalmis, et lectionibus, et verbo Dei. » Sed quod per ista non excusentur ostendit per singula; nam primo de oratione dicit : « Citius exauditur una obedientis oratio, quam decem millia contemptoris », illos contemptores intelligens, et indignos exaudiri, qui manibus non operantur : secundo de divinis laudibus subdit : « Cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt » : tertio subjungit de lectione : « Qui autem se dicunt vacare lectioni, nonne illic inveniunt, quod præcipit Apostolus? Quæ est ergo ista perversitas lectioni nolle obtemperare, dum vult ei va-

l'Apôtre commande? Or, s'ils l'ont lu, quelle est cette perversité de prétendre lire et de ne pas mettre en pratique ce qu'on lit? » Ce n'est pas la prédication : « Si quelqu'un doit faire un sermon et que ce soit une occupation telle qu'il devienne impossible de se livrer au travail manuel, tout le monde au monastère en est-il capable? Et si tous n'en sont pas capables, pourquoi, sous ce prétexte de prédication, tous prétendent-ils être dispensés de travailler manuellement? Admettons qu'ils en soient tous capables, ils doivent le faire à tour de rôle. Ne faut-il pas que la besogne matérielle indispensable se fasse aussi? Et puis c'est assez d'un qui parle pour un grand nombre d'auditeurs. » Il ne semble donc pas que les religieux doivent abandonner le travail manuel pour se livrer à ces sortes d'œuvres spirituelles.

4. Sur ce mot du Seigneur : « Vendez ce que vous possédez », la Glose remarque : « Ce n'est pas seulement votre pain qu'il faut partager avec les pauvres, ce sont vos biens qu'il faut vendre.

care? » : quarto subjungit [cap. 18] de prædicatione : « Si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupatur ¹ ut manibus operari non vacet, numquid hoc omnes in monasterio possunt? Quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? Quamquam si omnes possent, vicissitudine facere deberent, non solum ut cæteris necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut multis audientibus unus loquatur. » Ergo videtur quod religiosi non debeant cessare manuali opere propter hujusmodi spiritualia opera, quibus vacant.

4. PRÆTEREA Lucæ 12 [v. 33] super illud : « Vendite quæ possidetis, etc. » dicit Glossa [ordin.] : « Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras; ut omnibus vestris

¹ In ms. : *occuperat*.

Et, ayant ainsi méprisé toutes choses pour le Seigneur, vous gagnerez, en travaillant de vos mains, de quoi vivre et faire l'aumône. » Mais c'est le propre des religieux de se dépouiller de tout ce qu'ils possèdent. Il semble donc qu'à eux aussi s'adresse cet appel à gagner, par le travail de leurs mains, de quoi vivre et faire l'aumône.

5. Il semble que les religieux soient particulièrement obligés d'imiter la vie des Apôtres. Ne professent-ils pas l'état de perfection? Or les Apôtres travaillaient de leurs mains, selon cette parole : « Nous prenons la peine de travailler de nos mains. » Il semble donc, une fois de plus, que les religieux soient obligés au travail des mains.

CEPENDANT, religieux et séculiers sont tenus, au même titre, d'observer les préceptes donnés à tous indistinctement. Mais le précepte du travail manuel est donné à tous sans distinction, comme il paraît par ce texte : « Eloignez-vous de tout frère qui se conduit de façon désordon-

semel pro Domino spretis, postea labore manuum operemini unde vivatis, vel eleemosynam faciatis. » Sed ad religiosos pertinet proprie omnia sua relinquere. Ergo videtur quod etiam eorum sit de labore manuum suarum vivere et eleemosynas facere.

5. *PRÆTEREA, religiosi præcipue videntur teneri Apostolorum vitam imitari; quia statum perfectionis profitentur. Sed Apostoli manibus propriis laborabant, secundum illud 1 ad Cor. 4 [v. 12] : « Laboravimus operantes manibus nostris. » Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.*

SED CONTRA est quod ad præcepta observanda, quæ communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi et sæculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet 2 ad Thess. 3 [v. 6] : « Subtrahatis vos ab omni

née », etc. (Il appelle frère un chrétien quelconque, comme dans cet autre endroit : « Si quelque frère a une femme incroyante », etc.) D'autre part, il est dit au même endroit : « Si quelqu'un refuse de travailler, qu'il s'abstienne donc aussi de manger. » Les religieux ne sont donc pas obligés, plus que les séculiers, à travailler de leurs mains.

CONCLUSION : Le travail manuel a un quadruple but. Le premier et principal, c'est d'assurer la subsistance. D'où cette parole adressée au premier homme : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front. » Et cette autre d'un *Psaume* : « Alors tu te nourris du travail de tes mains. » Le second, c'est de supprimer l'oisiveté, mère d'un grand nombre de maux. C'est pourquoi il est écrit : « Envoie ton serviteur travailler pour qu'il ne reste pas oisif : l'oisiveté est une grande maîtresse de malice. » Le troisième, c'est de réfréner les mauvais désirs en macérant le corps. Aussi est-il écrit : « Dans les travaux, les jeûnes,

fratre ambulante inordinate, etc. » : fratrem autem nominat quemlibet Christianum sicut et 1 Corinth. 7 [v. 12] : « Si quis est qui habet uxorem infidelem, etc. » ; et ibidem dicitur ad Thess. 3 [v. 10] : « Si quis non vult operari, nec manducet. » Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari quam sæculares.

RESPONDEO dicendum quod labor manualis ad quatuor ordinatur : primo quidem et principaliter ad victum quærendum ; unde et in primo homini dictum est in Gen. 3 [v. 19] : « In sudore vultus tui vesceris pane tuo » : et in Psalm. 127 [v. 2] : « Labores manuum tuarum quia non manducabis, etc. » : secundo ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur ; unde dicitur Eccli. 33. [v. 28, 29] : « Mittes servum in operationem ne vacet ; multam enim malitiam docuit otiositas » : tertio ordinatur ad concupiscentiæ refrænationem, inquantum per hoc maceratur corpus ; 2 Corinth. 6 [v. 5, 6], dicitur : « In laboribus, in jejuniis, in

les veilles, la chasteté. » Le quatrième, c'est de faire l'aumône. Témoin cette parole : « Celui qui volait, qu'il ne vole plus. Qu'il travaille plutôt, qu'il mette les mains à quelque ouvrage honnête pour avoir de quoi donner à l'indigent. »

Or le travail, en tant qu'il représente un moyen de gagner sa vie, est obligatoire dans la mesure où il est nécessaire. Ce qui est ordonné à une fin tire sa nécessité de cette fin même. C'est-à-dire qu'il est nécessaire dans la mesure où cette fin le requiert. Aussi celui qui n'a pas de quoi vivre par ailleurs doit-il travailler de ses mains, quelle que soit sa condition. C'est ce que veut dire S. Paul : « Celui qui refuse de travailler, qu'il se passe aussi de manger. » C'est comme s'il disait : Nécessité de travailler de ses mains et nécessité de manger, cela ne fait qu'un. Si donc quelqu'un pouvait se passer de manger, il serait dispensé de travailler. Il en va de même pour ceux qui ont par ailleurs de quoi vivre honnêtement. Car

vigiliis, in castitate » : quarto autem ordinatur ad eleemosynas faciendas; unde dicitur ad Ephes. 4 [v. 28] : « Qui furabatur, non furetur : magis autem laboret operando manibus suis quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti. »

Secundum hoc ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quærendum, cadit sub necessitate præcepti, prout est necessarium ad talem finem; quod enim ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet; ut scilicet in tantum sit necessarium, in quantum sine eo finis esse non potest; et ideo qui non habet aliunde, unde posset vivere, tenetur manibus operari, cujuscumque conditionis sit. Et hoc significant verba Apostoli dicentis 2 ad Thess. cap. 3 [v. 10] : « Qui non vult operari, nec manducet », quasi diceret : « Ea necessitate tenetur aliquis ad manibus operandum, qua tenetur ad manducandum. » Unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio

l'on ne doit pas entendre que l'on puisse faire ce qu'on ne peut pas faire licitement. Aussi ne voit-on pas que S. Paul ait prescrit le travail des mains autrement que pour réprouver le péché de ceux qui se procuraient de quoi vivre par des moyens illicites. Il prescrit, en effet, le travail manuel d'abord pour éviter le vol : « Celui qui volait, qu'il ne vole plus. Qu'il travaille plutôt, qu'il mette les mains à quelque ouvrage. » Ensuite, pour éviter la convoitise du bien d'autrui : « Travaillez de vos mains, comme nous vous l'avons prescrit, afin de vous conduire honnêtement à l'égard de ceux du dehors. » Enfin, afin d'éviter les honteux trafics par lesquels certains gagnent leur vie. « Lorsque nous étions parmi vous, nous vous disions que si quelqu'un refuse de travailler, il ne doit pas manger non plus. Nous avons appris, en effet, que certains d'entre vous mènent une vie agitée, ne faisant rien et se mêlant de tout (Glose : « Des gens qui se procurent le nécessaire par des moyens hon-

est de illis, qui habent alias unde licite vivere possint : non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licite facere potest. Unde et Apostolus non invenitur opus manuum præcepisse, nisi ad excludendum peccatum eorum, qui illicite victum acquirebant. Nam primo quidem præcipit Apostolus opus manuale ad evitandum furtum ; ut patet ad Ephes. 4 [v. 28] : « Qui furabatur, jam non furetur : magis autem laboret operando manibus suis » : secundo ad vitandam cupiditatem alienarum rerum ; unde dicitur 1 ad Thessal. 4 [v. 11] : « Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, et ut honeste ambuletis ad illos, qui foris sunt » : tertio ad evitanda turpia negotia, ex quibus aliqui victum acquirunt ; unde 2 ad Thessal. 3 [v. 10 sqq] dicit : « Cum essemus apud vos, hoc denuntiavimus vobis, quoniam si quis non vult operari, non manducet. Audivimus enim quosdam inter vos ambulare inquiete,

teux. ») A ceux-là, nous adressons cette déclaration, cette prière plutôt : qu'ils travaillent en silence pour manger du pain qui soit à eux. » C'est pourquoi S. Jérôme remarque que l'Apôtre fait ici « l'office, moins de docteur, que de correcteur des vices. »

Encore faut-il savoir que par travail manuel l'on doit entendre toutes les industries humaines propres à assurer honnêtement la subsistance, qu'elles mettent en œuvre les mains, les pieds ou la langue. Les veilleurs, courriers et autres gens vivant de leur travail, sont censés vivre du travail de leurs mains. La main étant l'outil par excellence, le travail des mains en est venu à désigner toute activité par laquelle on peut honnêtement gagner sa vie.

Si maintenant nous considérons le travail manuel comme remède à l'oisiveté ou comme moyen de macérer le corps, il n'est pas de précepte en lui-même. Il y a bien d'autres moyens de remédier à l'oisiveté ou de macérer la chair. Les jeûnes et

nihil operantes, sed curiose agentes », Glossa « *qui foeda cura necessaria sibi provident* » : *his autem qui hujusmodi sunt, denuntiamus, et obsecramus, ut cum silentio operantes panem suum manducent.* » Unde Hieronymus dicit, super epist. ad Gal. [in Proem. libri 2 commentar. sup. hanc epist.], quod Apostolus hoc dixit, « non tam officio docentis, quam vitio gentis. » Sciendum tamen quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licite victum lucrantur, sive manibus operari, sive pedibus, sive lingua fiant : vigiles enim, et cursores, et alii hujusmodi de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere : quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis potest licite victum lucrari. Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non

les veilles macèrent la chair. La méditation des Saintes Ecritures et les louanges de Dieu empêchent l'oisiveté. Commentant le mot du *Psaume* : « Mes yeux ont défailli sur ta parole », la Glose fait cette remarque : « Celui-là n'est pas oisif qui se consacre à l'étude de la parole de Dieu. Celui qui se livre au travail matériel ne l'emporte pas sur celui qui s'applique à la connaissance de la vérité. » C'est pourquoi les religieux ne sont pas obligés aux ouvrages manuels, pas plus d'ailleurs que les séculiers. A moins toutefois que les statuts de leur Ordre ne leur en fassent une obligation. Tel est le cas visé par S. Jérôme : « Les monastères égyptiens observent cette coutume de ne recevoir personne sans lui imposer l'engagement de s'occuper et de travailler. Et ce n'est pas tant par souci de la subsistance matérielle qu'en vue du salut de l'âme et pour empêcher les pernicieuses divagations de l'esprit. »

Si nous considérons enfin le travail manuel

cadit sub necessitate præcepti secundum se consideratum : quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quam per opus manuale : maceratur enim caro per jejunia, et vigiliis : et otium tollitur per meditationes Sacrarum Scripturarum, et laudes divinas ; unde super illud Psal. 118 [v. 82] : « Defecerunt oculi mei in eloquium tuum », dicit Glossa [ord.] : « Non est otiosus, qui verbo Dei tantum studet : nec plurius est, qui extra operatur, quam qui studium cognoscendæ veritatis exercet. » Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec sæculares, nisi forte ad hoc per statuta sui ordinis obligentur ; sicut Hieronymus dicit in epist. [4] ad Rusticum monachum : « Ægyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum opere aut labore suscipiant, non tam propter victus necessitatem, quam propter animæ salutem, ne vagentur perniciosis cogitationibus. » Inquantum vero opus manuale ordinatur ad eleemosynas

comme moyen de faire l'aumône, il ne fait non plus l'objet d'aucun précepte. Exceptons seulement le cas où l'on se trouverait dans la nécessité de faire l'aumône et où l'on ne pourrait se procurer par d'autres voies de quoi subvenir aux besoins des pauvres. Dans ce cas-là, religieux et séculiers seraient pareillement obligés de faire quelque ouvrage manuel. [54]

SOLUTIONS : 1. Ce précepte, formulé par S. Paul, est de droit naturel. Aussi sur ce texte : « Pour que vous vous teniez à l'écart de tout frère dont la conduite est déréglée », la Glose dit-elle : « C'est-à-dire n'est pas conforme à ce que l'ordre de la nature demande. » Il s'agit de ceux qui abandonnaient le travail des mains. En effet, la nature elle-même a donné des mains à l'homme au lieu des armes et des revêtements protecteurs dont elle a pourvu les animaux. Son dessein est que, par ses mains, l'homme se procure à lui-même ces choses et tout ce qui lui est nécessaire.

faciendas, non cadit sub necessitate præcepti : nisi forte in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, et non posset alias habere unde pauperibus subveniret : in quo casu obligarentur similiter religiosi et sæculares ad opera manualia exsequenda.

AD PRIMUM ergo dicendum quod præceptum, quod ab Apostolo proponitur, est de jure naturali; unde super illud 2 ad Thessal. 3 [v. 6] : « Ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante », dicit Glossa « aliter quam ordo naturæ exigit » : loquitur autem ibi de his, qui ab opere manuali cessabant. Unde et natura manus homini dedit loco armorum, et tegumentorum, quæ animalibus tribuit, ut scilicet per manus hæc et omnia necessaria conquirat; ex quo patet, quod communiter ad hoc præceptum tenentur et religiosi et sæculares, sicut ad omnia alia legis naturalis præcepta. Non tamen peccant, quicumque manibus non

D'où il suit que ce précepte, comme tous les préceptes de la loi naturelle, oblige pareillement les religieux et les séculiers.

Cela ne veut pas dire que quiconque ne travaille pas des mains pêche. Ces préceptes de la loi naturelle, qui regardent le bien général, n'obligent pas indistinctement chaque individu. Il suffit que celui-ci vaille à tel office, et celui-là à tel autre. Certains sont artisans, d'autres laboureurs, d'autres juges, d'autres docteurs et ainsi de suite, selon le mot de S. Paul : « Si tout le corps est œil, où sera l'oreille; s'il est tout entier oreille, où sera l'odorat? ».

2. Cette Glose est empruntée au livre de S. Augustin : *De operibus monachorum*, dirigé contre certains moines qui déclaraient le travail manuel illicite pour les serviteurs de Dieu, alléguant le mot du Seigneur : « Ne vous inquiétez pas pour votre vie, ni de ce que vous mangerez. » De ces paroles de S. Augustin, on ne peut d'ailleurs con-

operantur : quia ad illa præcepta legis naturæ, quæ pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli¹ : sed sufficit quod unus vacet huic officio, alius alii, puta quod quidam sint opifices, quidam agricolæ, quidam iudices, quidam doctores, et sic de aliis, secundum illud Apostoli 1 ad Cor. 12 [v. 17] : « Si totum corpus oculus, ubi auditus? et si totum auditus, ubi odoratus? » etc.

AD SECUNDUM dicendum quod Glossa illa sumitur ab Augustino in lib. de Oper. Monach. [cap. 1, 2, 3], in quo loquitur contra monachos quosdam, qui dicebant non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit, Matth. 6 [v. 25] : « Nolite solliciti esse animæ vestræ, quid manducetis. » Nec tamen per hæc verba inducitur necessitas religiosi manibus operandi, si habent aliunde unde vivere pos-

¹ In ms. : *singulis*.

clure à la nécessité pour les religieux de se livrer au travail manuel, si leur subsistance est assurée par ailleurs. Il suffit, pour s'en convaincre, de prendre garde à cette réflexion finale : « Il veut que les serviteurs de Dieu se procurent par leur travail de quoi vivre. » Cette règle ne s'applique pas moins aux séculiers qu'aux religieux. Deux remarques suffiront à le montrer. D'abord, c'est assez de prendre garde aux termes mêmes dont S. Paul se sert : « Tenez-vous à l'écart de tout frère qui mène une vie déréglée. » Il appelle frères tous les chrétiens. Il n'y avait pas encore d'Ordres religieux en ce temps-là. Ensuite, les religieux n'ont, en plus des séculiers, que les obligations issues de la règle dont ils ont fait profession. Si donc la règle ne leur impose rien en fait de travail manuel, ils n'ont pas, sur ce point, d'autres obligations que les séculiers.

3. L'on peut vaquer de deux manières à ces œuvres spirituelles dont parle S. Augustin, soit

sint, quod patet per hoc quod subdit [cf. arg.] : « Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivat » : hoc autem non magis pertinet ad religiosos, quam ad sæculares. Quod patet ex duobus : primo quidem ex ipso modo loquendi, quo Apostolus utitur, dicens : « Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate » : fratres enim omnes Christianos vocat : nondum enim erant tunc temporis religiones institutæ; secundo, quia religiosi non tenentur ad alia quam sæculares, nisi propter regulæ professionem. Et ideo si in statutis regulæ non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quam sæculares.

AD TERTIUM dicendum quod illis operibus spiritualibus, quæ ibi tangit Augustinus, potest vacare dupliciter : uno modo, quasi deserviens utilitati¹ com-

¹ In ms. : *utilitatis*.

pour l'utilité commune, soit pour son utilité personnelle. Ceux qui s'adonnent à ces œuvres spirituelles pour un motif d'ordre public sont excusés par elles du travail manuel. D'abord, parce qu'ils doivent s'y employer complètement. Ensuite, parce que l'exercice de ces œuvres leur donne droit de recevoir leur subsistance de ceux pour le bien desquels ils travaillent.

Mais ceux qui vaquent aux œuvres susdites, non pas à titre officiel mais à titre privé, ni ne sont dispensés pour autant du travail manuel, ni n'en acquièrent le droit de vivre aux dépens des fidèles. C'est d'eux que parle S. Augustin. Ce qu'il dit des cantiques divins qu'on peut chanter tout en travaillant des mains, comme le prouve la conduite des artisans qui, sans cesser pour autant leur travail, racontent des histoires et des histoires, ne saurait s'appliquer à ceux qui chantent à l'église les Heures canoniques. Sa remarque concerne manifestement ceux qui

muni, alio modo, quasi insistens utilitati privatæ. Illi ergo qui prædictis operibus spiritualibus publice vacant, excusantur per hujusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione : primo quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa hujusmodi opera; secundo, quia hujusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his, quorum utilitati deserviunt. Illi vero qui prædictis operibus non publicis, sed quasi privatis vacant, nec oportet quod per hujusmodi opera a manualibus operibus abstrahantur; nec etiam fit eis debitum, ut de stipendiis fidelium vivant : et talibus loquitur Augustinus. Quod enim dicit : « Cantica divina cantare etiam manibus operantes possunt, exemplo opificum, qui fabulis linguas dant, cum tamen manibus ab opere non recedant », manifestum est quod non potest intelligi de his, qui horas canonicas in ecclesia decantant; sed intelligitur de his, qui psalmos, vel hymnos dicunt quasi privatas

disent des psaumes ou des hymnes à titre de prières privées. De même ce qu'il dit de la lecture et de la prière s'entend des prières et lectures privées, que les laïques eux-mêmes font de temps à autre. Cela ne s'applique pas à ceux qui font des prières publiques dans les églises ni à ceux qui font des leçons publiques dans les écoles. Aussi ne dit-il pas : qui prétendent vaquer à l'enseignement ou à l'instruction, mais bien : qui prétendent vaquer à la lecture. Enfin, c'est dans le même sens qu'il parle de la prédication. Il ne s'agit pas de celle qui se fait publiquement au peuple, mais d'une prédication qui s'adresse à un seul ou à un petit nombre, plutôt par manière d'admonition privée. Aussi est-ce à dessein qu'il dit : Si quelqu'un doit faire un *sermon*. Sur quoi la Glose remarque : « le *sermon* se fait dans le privé, la *prédication* en public. »

4. Ceux qui méprisent tout pour Dieu sont obligés de travailler de leurs mains quand ils

orationes. Similiter quod dicit de lectione, et de oratione, referendum est ad orationes, et lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt; non autem ad illos, qui publicas orationes in ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Unde non dicit : « Qui dicunt se vacare doctrinæ, vel instructioni »; sed : « Qui dicunt se vacare lectioni. » Similiter autem de prædicatione loquitur, non quæ fit publice ad populum, sed quæ specialiter fit ad unum vel paucos, per modum privatæ autem admonitionis; unde signanter dicit : « Si alicui sermo erogandus est » : nam, sicut Gloss. [sup. illud : Sermo meus, et prædication] dicit i ad Cor. 2 [v. 4], « sermo est, qui privatim fit; prædication, quæ fit in communi. »

AD QUARTUM dicendum quod illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari, quando non habent alias unde vivant, vel unde eleemosynas faciant, in casu in quo facere eleemosynam cadit sub præcepto

n'ont pas par ailleurs de quoi vivre, ou de quoi faire l'aumône, s'il arrivait qu'ils y fussent obligés, et pas autrement. C'est ce que nous avons expliqué plus haut et la Glose ne veut pas dire autre chose.

5. Si les Apôtres ont travaillé de leurs mains, ils l'ont fait tantôt par nécessité, tantôt comme œuvre de surérogation. Par nécessité, quand ils ne pouvaient recevoir des autres la subsistance. « Nous prenons la peine de travailler de nos mains », écrit S. Paul. Et la Glose explique : « Parce que nul ne nous donne. » A titre d'œuvre de surérogation, ainsi qu'il ressort du mot de S. Paul, rappelant qu'il n'a pas usé du droit qu'il avait de vivre de l'Evangile. Ce que l'Apôtre faisait pour trois raisons. D'abord, pour enlever toute possibilité de s'autoriser de sa conduite aux faux apôtres, qui prêchaient dans la seule vue de se procurer des ressources. « Ce que j'ai fait, explique-t-il, je continuerai de le faire pour leur

non autem aliter, ut dictum est [in corp. art.], et secundum hoc loquitur Glossa inducta.

AD QUINTUM dicendum quod hoc, quod Apostoli manibus laboraverint, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque vero supererogationis : necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant ; unde super illud 1 Corinth. 4 [v. 12] : « Laboramus operantes manibus nostris », dicit Glossa [interl.] « quia nemo dat nobis » : supererogationis autem, ut patet per illud quod habetur, 1 ad Corinth. 9 [v. 4, 12, 14], ubi dicit Apostolus quod non est usus potestate quam habebat vivendi de Evangelio. Hac autem supererogatione utebatur Apostolus tribus de causis : primo quidem, ut occasionem prædicandi auferret pseudo-apostolis, qui propter sola temporalia prædicabant ; unde dicit 2 ad Corinth. 11 [v. 12] : « Quod autem facio, et faciam, ut amputem eorum occasionem, etc. » : secundo ad evitandum gravamen eorum, quibus prædi-

ôter toute occasion, etc. » Ensuite, pour n'être pas à charge à ceux qu'il évangélisait : « Qu'avez-vous eu de moins que les autres, écrit-il, si ce n'est que, moi, je ne vous ai pas été à charge? » Enfin, pour donner aux oisifs l'exemple du travail : « Au travail jour et nuit, écrit-il ailleurs, pour vous donner l'exemple à suivre. » L'Apôtre, cependant, ne le faisait pas là où il trouvait la facilité de prêcher chaque jour, par exemple à Athènes. C'est une juste remarque de S. Augustin.

Les religieux ne sont pas pour cela tenus d'imiter S. Paul, attendu qu'ils ne sont pas astreints à toutes les œuvres de surérogation. Les autres Apôtres non plus ne travaillaient pas des mains.

ARTICLE 4.

Les religieux ont-ils le droit de vivre d'aumônes?

DIFFICULTÉS : 1. Non, cela ne saurait leur être permis. En effet, l'Apôtre défend aux veuves

cabat : unde dicit, 2 ad Corinth. 12 [v. 13] : « Quid minus habuistis præ cæteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos? » : tertio ad dandum exemplum operandi otiosis; unde 2 ad Thess. 3 [v. 8, 9] dicit : « Nocte et die operantes, ut formam daremus vobis ad imitandum nos. » Quod tamen Apostolus non faciebat in locis, in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, sicut Athenis, ut Augustinus dicit in lib. de Op. Monach. [cap. 18]. Non autem propter hoc religiosi tenentur Apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes; unde nec alii Apostoli manibus operabantur.

ARTICULUS IV.

Utrum religiosi liceat de eleemosynis vivere.

[Opusc. 18, art. 7]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod religiosi

de vivre des aumônes de l'Eglise, si elles peuvent se sustenter autrement, « afin que, précise-t-il, l'Eglise puisse subvenir aux besoins des veuves qui le sont vraiment. » S. Jérôme, de son côté, écrit : « Ceux qui peuvent vivre des biens de leurs parents et de leurs ressources, s'ils reçoivent quelque chose de ce qui revient aux pauvres, se rendent manifestement coupables de sacrilège et, par l'abus qu'ils font de ces sortes de ressources, mangent et boivent leur propre condamnation. » Mais les religieux peuvent vivre du travail de leurs mains. Ils semblent donc pécher en consommant les aumônes destinées aux pauvres.

2. Vivre aux dépens des fidèles, c'est le salaire réservé, en compensation de leur travail et de leur œuvre, aux prédicateurs de l'Evangile, selon cette parole : « L'ouvrier a bien gagné ce qu'il mange. » Mais la prédication de l'Evangile n'est pas l'office des religieux. C'est celui des prélats, en premier, qui sont pasteurs et docteurs. Donc les religieux ne sauraient vivre licitement des aumônes des fidèles.

non liceat de eleemosynis vivere. Apostolus enim, 1 ad Timoth. 5 [v. 16], præcipit, ut viduæ quæ possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiæ, ut Ecclesia sufficiat illis, quæ vere viduæ sunt; et Hieronymus dicit ad Damas. Papam, cit. qu. 185. art. 7 [arg. 3], quod « qui bonis parentum in operibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium profecto committunt; et per abusionem talium iudicium sibi manducant, et bibunt. » Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sunt validi. Ergo videtur quod peccent eleemosynas pauperum comedendo.

2. PRÆTEREA, vivere de sumptibus fidelium est merces deputata prædicantibus Evangelium pro suo labore, vel opere, secundum illud Matth. 10 [v. 10] : « Dignus est operarius cibo suo. » Sed prædicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maxime ad

3. Les religieux sont dans l'état de perfection. Or il est plus parfait de donner l'aumône que de la recevoir, selon cette parole : « Plus heureux celui qui donne que celui qui reçoit. » Donc ils ne doivent pas vivre d'aumônes, mais plutôt faire l'aumône avec le produit de leur travail.

4. Il appartient aux religieux d'éviter les obstacles à la vertu et les occasions de péché. Mais l'usage de recevoir l'aumône fait naître des occasions de péché et empêche l'exercice de la vertu. C'est pourquoi sur ce texte : « Pour vous donner en nous-mêmes l'exemple, etc. », la Glose remarque : « Celui qui, adonné à l'oisiveté, prend l'habitude de s'asseoir à une table étrangère, en vient nécessairement à flatter qui le nourrit. » Il est écrit ailleurs : « Ne reçois pas de présents, qui aveuglent les prudents et changent le langage des justes. » Et encore : « Celui qui reçoit un prêt devient l'esclave du prêteur », ce qui est contraire à la religion. Aussi sur ce texte : « Pour vous donner en nous-mêmes, etc. », la Glose note-t-elle :

prælatos, qui sunt pastores, et doctores. Ergo religiosi non possunt licite vivere de eleemosynis fidelium.

3. *PRÆTEREA, religiosi sunt in statu perfectionis. Sed perfectius est dare eleemosynas, quam accipere : dicitur enim Act. 20 [v. 35] : « Beatius est magis dare, quam accipere. » Ergo non debent de eleemosynis vivere ; sed magis ex operibus manuum suarum dare.*

4. *PRÆTEREA, ad religiosos pertinet impedimenta virtutis, et occasiones peccati vitare. Sed acceptio eleemosynarum præbet occasionem peccati, et impedit virtutis actum ; unde super illud 2 ad Thess. ult. [v. 3] : « Ut nosmetipsos formam daremus vobis, etc. », dicit Glossa : « Qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, aduletur necesse est pascenti se » : dicitur etiam Exod. 23 [v. 8] : « Ne accipias munera, quæ excæcant prudentes, et subvertunt verba justorum » ; et Prov. 22 [v. 7] dicitur : « Qui accipit mutuum, servus*

« Notre religion appelle les hommes à la liberté. » Il semble donc que les religieux ne doivent pas vivre d'aumônes.

5. Les religieux sont spécialement tenus d'imiter la perfection des Apôtres. « Tous, tant que nous sommes de parfaits, entretenons ces sentiments », a dit S. Paul. Mais S. Paul ne voulait pas vivre aux dépens des fidèles, pour enlever aux faux apôtres, dit-il lui-même, tout prétexte de le faire, et pour ne pas scandaliser les faibles, explique-t-il ailleurs. Il semble donc que, pour les mêmes raisons, les religieux doivent s'abstenir de vivre d'aumônes. D'où le mot de S. Augustin : « Supprimez les occasions de honteux trafics, qui portent atteinte à votre bon renom et qui scandalisent les faibles. Montrez aux hommes que vous ne cherchez pas une vie facile dans l'oisiveté, mais le royaume de Dieu par le chemin étroit et resserré. »

est foenerantis », quod est religioni contrarium; unde super illud 2 ad Thess. ult. [vers. cit.] : « Ut nosmet-ipsos formam daremus, etc. » dicit Glossa : « Religio nostra ad libertatem homines advocat. » Ergo videtur quod religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

5. PRÆTEREA, religiosi præcipue tenentur imitari Apostolorum perfectionem; unde Apostolus dicit ad Philip. 3 [v. 15] : « Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus. » Sed Apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudoapostolis, sicut ipse dicit, 2 ad Cor. 11 [v. 12, 13] et ne scandalum poneretur infirmis, ut patet 1 ad Cor. 9 [v. 12]. Ergo videtur quod propter easdem causas religiosi debeant abstinere, ne de eleemosynis vivant; unde et Augustinus dicit in lib. de Oper. Monach. [cap. 28] : « Amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra læditur, et infirmis offendiculum ponitur; et ostendite hominibus, non vos in otio facilem victum, sed per angustam, et arctam viam regnum Dei quærere. »

CEPENDANT, au dire de S. Grégoire, S. Benoît trois années durant, dans la grotte d'où il ne sortait pas, se nourrit, ayant quitté sa maison et ses proches, de ce que lui donnait un moine romain. Et quoiqu'il fût en bonne santé, on ne nous dit pas qu'il ait gagné sa vie par le travail de ses mains. Donc les religieux peuvent légitimement vivre d'aumônes.

CONCLUSION : Chacun a le droit de vivre de ce qui lui appartient ou de ce qui lui est dû. Or la libéralité du donateur fait qu'une chose devient le bien de qui la reçoit. C'est pourquoi les religieux et les clercs, dont la munificence des princes ou des autres fidèles a doté, pour assurer leur subsistance, les monastères ou églises, peuvent légitimement vivre de ces biens sans avoir à travailler des mains. Or c'est bel et bien vivre d'aumônes. D'où, pareillement, si les religieux reçoivent des fidèles des dons mobiliers, ils ont le

SED CONTRA est quod, sicut Gregorius dicit in 2 Dialog. [cap. 5], « Beatus Benedictus tribus annis in specu permanens, de his quæ a Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum, parentesque reliquerat »; et tamen validus corpore existens, non legitur de labore manuum victum quæsivisse. Ergo religiosi licite possunt de eleemosynis vivere.

RESPONDEO dicendum quod unicuique licet vivere de eo quod suum est, vel sibi debitum : fit autem aliquid alicujus ex liberalitate donantis. Et ideo religiosi et clerici, quorum monasteriis, vel ecclesiis ex munificentia principum, vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatæ, ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licite, absque hoc quod manibus laborant; et tamen certum est eos eleemosynis vivere. Unde et similiter, si aliqua mobilia religiosi a fidelibus conferantur, possunt de eis licite vivere : stultum enim est dicere quod aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem, vel parvam

droit d'en vivre. Ce serait une ineptie de prétendre qu'il est permis de recevoir de grands biens en aumônes, mais qu'il est défendu d'accepter du pain ou un peu d'argent. Seulement, comme il semble que ces libéralités soient faites aux religieux pour qu'ils puissent plus librement vaquer aux œuvres de leur vie religieuse, auxquelles ceux qui les assistent matériellement souhaitent d'avoir part, l'usage de ces dons leur deviendrait illicite, s'ils cessaient de s'appliquer aux dites œuvres religieuses. Car, par cette conduite, ils frustreraient, pour ce qui les regarde, l'attente de ceux qui leur ont conféré ces bienfaits.

Une chose peut être due à quelqu'un à deux titres différents. A celui, d'abord, de la nécessité qui, d'après S. Ambroise, fait toutes choses communes. Si donc les religieux souffrent nécessité, ils peuvent licitement vivre d'aumônes. Cette nécessité peut avoir plusieurs causes. L'infirmité corporelle, par exemple, qui les empêche de gagner leur vie en travaillant. Ou bien le peu que

pecuniam. Sed quia hujusmodi beneficia religiosi videntur esse collata ad hoc quod liberius religiosi actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes, qui temporalia subministrant, redderetur eis usus prædictorum donorum illicitus, si ab actibus religiosi desisterent : quia sic, quantum est de se, defraudarent intentionem eorum, qui talia beneficia contulerunt. Debitum autem est aliquid alicui dupliciter. Uno modo propter necessitatem, quæ facit omnia communia, ut Ambrosius dicit [colligitur ex serm. 64 de Temp.]; et ideo si religiosi necessitatem patiantur, licite possunt de eleemosynis vivere. Quæ quidem necessitas potest esse tripliciter¹ : primo quidem propter corporis infirmitatem; ex qua contingit, quod non possint sibi labore manuum victum quærere : secundo,

¹ In ms. : om. *tripliciter*.

leur travail leur rapporte et qui ne suffit pas à leur subsistance. Ce qui fait dire à S. Augustin : « Les aumônes des fidèles ne doivent pas manquer aux serviteurs de Dieu travaillant de leurs mains, comme appoint en vue de leur assurer le nécessaire, afin que l'indigence ne les accable point aux heures où, pour donner à leur âme la liberté dont elle a besoin, ils se voient obligés d'interrompre leur travail. » Ou encore la condition première de ceux qui n'avaient pas l'habitude du travail manuel. S. Augustin a écrit : « Si, dans le siècle, ils avaient de quoi vivre sans travail, qu'ils ont distribué aux pauvres lors de leur conversion à Dieu, que l'on croie à leur manque de forces et qu'on le supporte. C'est une chose ordinaire que ces personnes, élevées plus mollement, soient incapables de supporter la fatigue du travail corporel. »

Au titre, secondement, de compensation pour ce que cette personne fournit elle-même, que ce soit un bien temporel ou spirituel, selon cette

si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat; unde Augustinus dicit in lib. de Oper. Monach. [cap. 17], quod « bona opera fidelium subsidio splendorem necessariorum deesse non debent illis servis Dei, qui manibus operantur; ut horæ, quibus ad expediendum animum ita vacatur ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate » : tertio propter pristinam conversationem eorum qui non consueverant manibus laborare : unde Augustinus dicit in lib. de Oper. Monach. [cap. 21], quod « si habebant aliquid in sæculo, quo facile sine opificio sustentarent istam vitam, conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda est eorum infirmitas, et auferenda : solent enim tales, lautius educati, laborem operum corporalium sustinere non posse. » Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale, sive spirituale,

parole : « Si nous avons nous-mêmes semé en vous les choses spirituelles, est-ce donc si grande affaire que nous récoltions vos biens matériels? » Et de ce point de vue, les religieux peuvent vivre d'aumônes comme de choses qui leur sont dues dans l'un ou l'autre des quatre cas suivants. 1^o S'ils prêchent par l'autorité des prélats. 2^o S'ils sont ministres de l'autel : « Ceux qui sont au service de l'autel, écrit S. Paul, ont part aux revenus de l'autel. Tout de même le Seigneur a établi que ceux qui prêchent l'Evangile, vivent de l'Evangile. » Et S. Augustin : « S'ils sont prédicateurs, je l'accorde, ils l'ont, à savoir la faculté de vivre aux dépens des fidèles; s'ils sont ministres de l'autel, dispensateurs des sacrements, j'accorde qu'ils n'usurpent pas, qu'ils sont fondés à revendiquer cette faculté. » Et la raison en est que le sacrement de l'autel, partout où il s'accomplit, intéresse le bien de tout le peuple fidèle. 3^o S'ils s'appliquent à étudier la sainte Ecriture pour la commune utilité de toute l'Eglise. Aussi

secundum illud 1 ad Cor. 9 [v. 11 : « Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus? » Et secundum hoc quadrupliciter possunt religiosi ¹ de eleemosynis vivere, quasi sibi debitis : primo, si prædicent auctoritate Prælatorum : secundo, si sint ministri altaris; quia ut dicitur 1 ad Cor. 9 [v. 13, 14] : « Qui altari deserviunt, cum altari participantur »; ita et Dominus ordinavit his, qui Evangelium denuntiant, de Evangelio vivere; ut Augustinus dicit in lib. de Oper. Monach. [cap. 21] : « Si Evangelistæ sunt, fateor, habent potestatem vivendi de sumptibus fidelium : si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed plane vindicant potestatem »; et hoc ideo, quia sacramentum altaris, ubicumque agatur, commune est toti

¹ In ms. : *religiosis*.

S. Jérôme écrit-il : « En Judée, cette coutume a persévéré jusqu'à maintenant, non seulement parmi nous mais parmi les Juifs, que ceux qui méditent jour et nuit la Loi du Seigneur et n'ont pas sur terre d'autre Père que Dieu, bénéficient de l'assistance du monde entier. » 4° Si les biens qu'ils possédaient ont été donnés au monastère, ils peuvent vivre des aumônes faites au monastère. C'est ce que dit S. Augustin : « Ceux qui, après avoir abandonné ou distribué leur fortune, grande ou médiocre, ont voulu prendre rang, par une pieuse et salubre humilité, parmi les pauvres du Christ, ont droit, en retour, de voir leur subsistance assurée par les ressources communes et la charité fraternelle. S'ils travaillent de leurs mains, il sied de les louer. Mais s'ils ne le veulent point, qui oserait les y contraindre ? » Et il ajoute : « Il n'y a pas lieu de faire attention en quel monastère ou en quel endroit la fortune dont il s'agit a été distribuée à des frères pauvres : une est la république que forment tous ensemble les chrétiens. »

populo fidelium : tertio, si insistant studio Sacrae Scripturae ad communem utilitatem totius Ecclesiae ; unde Hieronymus dicit contra Vig. [cap. 5 et incipit : Multa in orbe] : « Hæc in Judæa usque hodie perseverat consuetudo, non solum apud nos, sed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, et partem non habent in terra, nisi solum Deum, totius orbis foveantur ministeriis » : quarto, si bona temporalia quæ habebant, monasterio largiantur, possunt de eleemosynis monasterio factis vivere ; unde Augustinus dicit in lib. de Oper. Monach. [cap. 25], quod « his qui relicta, vel distributa sive ampla, sive qualicumque opulenta, inter pauperes Christi pia et salubri humilitate numerari voluerunt, vicem [†] sustentare vitæ eorum res ipsa communis, et fraterna charitas debet ;

[†] In ms. : om.

Mais s'il se rencontre des religieux qui, sans cette excuse de la nécessité ou des services rendus, prétendent vivre dans l'oisiveté d'aumônes destinées aux pauvres, leur conduite est inadmissible. Voici des paroles de S. Augustin : « Le plus souvent, ce sont des gens de condition servile ou des paysans ou des artisans habitués au travail des mains qui veulent s'engager au service de Dieu par la profession religieuse et il n'est pas toujours facile de voir si c'est le service de Dieu qui les attire ou si c'est le désir qui les pousse d'échanger une vie pauvre et laborieuse contre une autre qui leur assurera, sans qu'ils aient à s'inquiéter de rien, le vivre et le vêtement et, par-dessus le marché, la considération de ceux dont ils avaient coutume de recevoir mépris et brutalités. Ces personnes seraient mal venues d'alléguer leur débilité corporelle pour échapper à l'obligation de travailler. Leur condition antérieure suffit à les réfuter. » Et plus loin : « S'ils ne veulent

qui laudabiliter agunt, si in manibus operentur : quod quidem si nolint, quis audeat eos cogere? Nec est attendendum [ut ibid. subditur] in quibus monasteriis, vel in quo loco indigentibus fratribus quisque id quod habebat, impenderit; omnium enim Christianorum una respublica est. » Si vero aliqui sint religiosi, qui absque necessitate, et utilitate quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quæ dantur pauperibus, vivere, hoc est eis illicitum; unde Augustinus dicit in lib. de Oper. Monach. [cap. 22] : « Plerumque ad professionem servitutis Dei ex conditione servili aliqui veniunt, ut ex vita rusticana, ex opificum exercitatione, et plebejo labore; de quibus non apparet, utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem, et laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiri velint, et insuper honorari ab eis, a quibus contemni, conterique consueverant; tales ergo se, quominus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt, præteritæ quippe

pas travailler, qu'ils ne mangent pas non plus. Ce n'est pas vraiment pour que les pauvres fassent les fiers que les riches s'humilient jusqu'à embrasser la piété. Dans une vie où les sénateurs se font ouvriers, il n'est pas admissible que les ouvriers deviennent oisifs et que là où viennent, renonçant aux délices dont ils jouissaient, les possesseurs de grands domaines, les rustres fassent les délicats. »

SOLUTIONS : 1. Ces témoignages visent le cas de nécessité, où il est impossible de subvenir autrement aux besoins des pauvres. Dans ce cas-là, les religieux seraient obligés, non seulement de ne pas accepter d'aumônes mais de donner ce qu'ils ont, s'ils ont quelque chose, pour le soulagement des pauvres.

2. La prédication appartient aux prélats par office; elle peut appartenir aux religieux par délégation. Et ainsi, s'ils sont admis à travailler dans le champ du Seigneur, ils peuvent en vivre : « Il faut que le laboureur qui travaille, a écrit

vitæ consuetudine convincantur »; et postea subdit [cap. 25] : « Si nolunt operari, nec manducant : neque enim propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur : nullo enim modo decet, ut in ea vita, ubi senatores fiunt laboriosi, fiant opifices otiosi, et quo veniunt, relictis deliciis suis, qui fuerant prædiorum domini, ibi sint rustici delicati. »

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritates illæ sunt intelligendæ tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri : tunc enim tenerentur non solum ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

AD SECUNDUM dicendum quod prælatis competit prædicatio ex officio : religiosi autem potest competere ex commissione : et ita cum laborant in agro dominico, possunt exinde vivere, secundum illud 2 ad Timoth. 2

S. Paul, bénéficie le premier de la récolte. » Cela s'entend, explique la Glose, « du prédicateur qui, dans le champ de l'Eglise, cultive, avec le soc de la divine parole, le cœur de ceux qui l'écoutent. » Peuvent aussi vivre d'aumônes les personnes qui servent les prédicateurs. A propos du mot de S. Paul : « Si les Gentils sont devenus participants de leurs biens spirituels, ils les doivent assister de leurs ressources matérielles », la Glose observe qu'il s'agit « des Juifs qui, de Jérusalem, ont envoyé des prédicateurs. » Nous avons énuméré d'autres motifs encore qui assurent à une personne le droit de vivre aux dépens des fidèles.

3. Toutes choses égales par ailleurs, il est plus parfait de donner que de recevoir. Mais donner ou abandonner pour le Christ tous ses biens puis recevoir le peu qu'il faut pour vivre, nous avons montré que c'était mieux que de faire aux pauvres des aumônes partielles.

4. Recevoir des dons pour accroître sa fortune

[v. 6] : « *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere* »; ubi dicit Glossa « idest prædicatorem, qui in agro Ecclesiæ, ligone verbi Dei excolit corda auditorum. » Possunt etiam de Evangeliiis vivere, qui prædicatoribus ministrant; unde super illud Rom. 15 [v. 27] : « Si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles, debent et in carnalibus ministrare eis », dicit Glossa : « scilicet Judæis, qui miserunt prædicatores ab Hierosolymis. » Tamen sunt aliæ etiam causæ, ex quibus alicui debetur ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est [in corp. art.]

AD TERTIUM dicendum quod, cæteris paribus, dare est perfectius quam accipere : et tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, et modica accipere ad sustentationem vitæ, melius est quam dare particulariter aliqua pauperibus, ut ex supra dictis patet [q. 186, art. 3 ad 6].

AD QUARTUM dicendum quod accipere munera ad

ou même recevoir d'un autre les aliments qu'il ne vous doit pas, sans qu'il y ait ni service rendu ni nécessité, expose, en effet, à pécher. Mais nous avons vu que ce n'est pas le cas des religieux.

5. Lorsque sont manifestes la nécessité et l'utilité à raison desquelles certains religieux vivent d'aumônes sans travailler de leurs mains, il ne peut être question de scandale des faibles. Il n'y a à être scandalisés que les Pharisiens et le Seigneur a commandé de n'en pas prendre souci. Mais s'il n'y avait pas de nécessité et d'utilité évidentes, les faibles pourraient effectivement s'en trouver scandalisés, ce que l'on doit éviter. Cependant ceux qui vivent sans rien faire des biens de la communauté ne risquent pas moins de les scandaliser.

divitias augmentandas, vel accipere victum ab alio sibi non debitum absque utilitate et necessitate, præstat occasionem peccati : quod non habet locum in religiosis, ut ex supra dictis patet [in corp. art.]

AD QUINTUM dicendum quod, quando apparet manifesta necessitas et utilitas, propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivunt absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi more Phariseorum; quorum scandalum contemnendum Dominus docet, Matth. 15 [v. 14]. Si non esset necessitas et utilitas ¹, posset exinde generari scandalum infirmis; quod esset vitandum : idem tamen scandalum imminere potest de his qui facultatibus communibus otiose utuntur.

¹ In ms. : *necessitas et utilitas, si non esset Judæus.*

ARTICLE 5.

Est-il permis aux religieux de mendier?

DIFFICULTÉS : 1. Non, cela ne leur est pas permis. S. Augustin a écrit, en effet : « L'astucieux ennemi a dispersé jusqu'à maintenant un si grand nombre d'hypocrites en habit de moines, qui vagabondent par les provinces... » Et plus loin : « Tous demandent, tous réclament qu'on assiste leur lucrative pauvreté ou qu'on récompense leur sainteté simulée. » Il semble donc que l'on doive réprover la vie des religieux mendiants.

2. Il est écrit : « Travaillez de vos mains, comme nous vous l'avons prescrit, et conduisez-vous honnêtement envers ceux du dehors et ne demandez rien à personne. » Ce que la Glose commente ainsi : « Donc il faut travailler et ne

ARTICULUS V.

Utrum religiosi liceat mendicare.

[Lib. 3, Contr. g., cap. 135; Quodl. 7, art. 18, ad 7; opusc. 17, cap. 14, 15 et 16; opusc. 19, cap. 7]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod religiosi non liceat mendicare : dicit enim Augustinus in lib. de Oper. Monach. [cap. 28] : « Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circumeuntes provincias »; et postea subdit : « Omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatæ pretium sanctitatis. » Ergo videtur quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

2. PRÆTEREA, 1 ad Thess. 4 [v. 11] dicitur : « Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis »; ubi dicit Glossa [ord. Petri Lomb.] : « Ideo opus est agendum, et non otiaudum, quia hone-

pas rester oisif, parce que c'est honnête et une espèce de lumière au regard des incroyants. Vous ne désirerez même pas le bien d'autrui, bien loin de demander ou de prendre quelque chose. » Sur cet autre texte : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, etc., » elle remarque : « Il entend que les serviteurs de Dieu gagnent leur vie par leur travail corporel, pour qu'ils ne soient pas contraints par l'indigence de chercher leur vie. » C'est-à-dire de mendier. Il semble donc qu'il soit illicite de négliger le travail manuel pour en venir à mendier.

3. Cette conduite ne saurait convenir aux religieux, qui est prohibée par la loi et contraire à la justice. Mais la mendicité est prohibée par la loi de Dieu. « Il n'y aura parmi vous, est-il écrit, aucun indigent, aucun mendiant. » Et ailleurs : « Je n'ai pas vu le juste dans l'abandon, ni ses enfants chercher leur pain. » Le Droit civil punit

stum est, et quasi lux ad infideles : et non desiderabit rem alterius, nedum rogetis, vel tollatis aliquid » ; et 2 ad Thess. 3 [v. 10] super illud : « Si quis non vult operari, » etc., dicit Glossa ¹ [ord. August. lib. de op. Monach. cap. 3] : « Vult ² servos Dei corporaliter operari unde vivant, ut non compellantur egestate et necessaria petere » : sed hoc est mendicare. Ergo mendicare non competit religiosis.

3. PRÆTEREA, illud quod est in lege prohibitum, et justitiæ contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege divina : dicitur enim Deuter. 15 [v. 4] : « Omnino indigens et mendicus non erit inter vos » : et in Psal. 36 [v. 25] : « Non vidi justum derelictum, nec semen ejus quærens panem. » Secundum etiam Jura Civilia punitur validus mendicans, ut habetur in Codice de validis mendicantibus. Non ergo competit religiosis mendicare.

¹ In ms. : *ulterius*.

² In ms. : *om.* propter confusionem inter *ult'*. (*ulterius*) et *uult*.

de même le mendiant valide; c'est dans le Code. Donc il ne sied pas aux religieux de mendier.

4. « Il n'y a de honte que du honteux », déclare S. Jean Damascène. Mais, d'après S. Ambroise, « la honte de demander trahit l'homme de bonne origine. » Donc il est honteux de mendier et cela ne sied point à des religieux.

5. Les prédicateurs de l'Evangile sont qualifiés entre tous pour vivre d'aumônes. Il existe à leur égard un ordre du Seigneur qui a été cité plus haut. Et cependant il ne leur appartient pas de mendier. Sur ce texte : « Le laboureur qui travaille, etc. », la Glose dit : « L'Apôtre veut que l'évangéliste comprenne que ce n'est pas de sa part mendicité mais exercice d'un droit, s'il demande à ceux au milieu desquels il travaille, d'assurer sa subsistance. » Il semble donc que les religieux n'aient pas le droit de mendier.

CEPENDANT, il appartient aux religieux de vivre à l'imitation du Christ. Mais le Christ a

4. PRÆTEREA, « Verecundia est de turpi », ut Damascenus dicit [lib. 2 Orth. Fid. cap. 15]. Sed Ambrosius dicit in lib. de Offic. [cap. 30], quod « verecundia petendi ingenuos prodit natales. » Ergo mendicare est turpe; et non ergo religiosi convenit.

5. PRÆTEREA, de eleemosynis vivere competit prædicantibus Evangelium, secundum Domini statutum, ut supra dictum est [art. præc.] : eis tamen non competit mendicare, quia super illud 2 ad Timoth. 2 [v. 6] : « Laborantem agricolam, » etc., dicit Glossa [ord. sup. illud : De fructibus percipere] : « Vult Apostolus quod Evangelista intelligat quod necessaria sumere ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas. » Ergo videtur quod religiosi non competat mendicare.

SED CONTRA est quod religiosi competit vivere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicavit, secun-

mendié d'après cette parole : « Pour moi, je suis mendiant et pauvre. » A propos de quoi la Glose fait cette remarque : « Le Christ a dit cela de lui-même par référence à la forme d'esclave qu'il avait prise. » Et plus loin : « Celui-là est un mendiant qui demande à autrui et celui-là est pauvre qui ne se suffit pas à soi-même. » Nous lisons dans un autre *Psaume* : « Je suis indigent et pauvre », ce que la Glose commente : « Je suis indigent, c'est-à-dire un homme qui tend la main, et pauvre, c'est-à-dire incapable de me suffire, faute de ressources. » Et S. Jérôme, dans une de ses lettres : « Prends garde, cependant que ton Seigneur mendie, à savoir le Christ, de ne point entasser des richesses qui appartiennent à autrui. » Donc la mendicité est une chose convenable pour les religieux.

CONCLUSION : Touchant la mendicité deux considérations sont à faire. La première a trait à l'acte même de mendier, auquel s'attache une

dum illud Psal. 39 [v. 18] : « Ego autem mendicus sum et pauper »; ubi dicit Glossa [ord. Cassiod.] : « Hoc dixit Christus de se in forma servi »; et infra : « Mendicus est, qui ab alio petit; et pauper est qui sibi non sufficit »; et in alio Psal. 69 [v. 6] : « Ego egenus et pauper sum » : ubi dicit Glossa [interl. et ord. Cassiod.] : « Egenus, idest petens; et pauper, idest insufficiens mihi, quia mundanas copias non habeo ¹ »; et Hieronymus dicit in quadam epistola : « Cave, ne Domino tuo mendicante [scilicet Christo], alienas divitias congeras. » Ergo conveniens est religiosi mendicare.

RESPONDEO dicendum quod circa ² mendicitatem duo possunt considerari. Unum quidem ex parte actus ipsius mendicationis, qui habet quamdam abjectionem sibi conjunctam : illi enim videntur abjectissimi inter homines esse, qui non solum sunt pauperes, sed intan-

¹ In ms. : *habet*. — ² In ms. : *tunc*.

idée d'abaissement. Entre tous les hommes, ceux-là font l'impression d'être les plus misérables qui ne sont pas pauvres simplement, mais dans une telle indigence qu'ils en sont réduits à chercher leur vie. De ce point de vue, mendier devient pour certains un acte louable d'humilité. Comme c'en est un d'embrasser certaines pratiques d'abaissement, à titre de remèdes efficaces contre l'orgueil que l'on veut détruire en soi-même ou, par l'exemple, dans les autres. Le mal qui vient d'un excès de température se guérit très naturellement par des applications extrêmement froides. Tout de même, la tendance à s'enorgueillir se traite avantageusement par les excès de l'humiliation. C'est pourquoi il est dit dans les *Décrets* : « C'est exercice d'humilité si quelqu'un se soumet à des offices bas, se livre à des services méprisés. Par cette voie l'on peut espérer guérir le vice de l'arrogance et de la gloire humaine. » C'est pourquoi encore S. Jérôme loue Fabiola de

tum sunt egentes, quod necesse habent ab aliis victum accipere. Et secundum hoc causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant; sicut et alia assumunt, quæ ad abjectionem quamdam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt. Sicut enim infirmitas quæ est superexcessu caloris, efficacissime curatur per ea quæ in frigiditate excedunt : ita etiam pronitas ad superbiam efficacissime curatur per ea, quæ multum abjecta videntur. Et ideo dicitur in *Decretis de Pœnit. Dist. 2 cap.* : « Si quis semel » : « Exercitia ¹ humilitatis sunt, si quis se vilioribus officiis subdat, et ministeriis indignioribus tradat, ita namque arrogantia, et humanæ gloriæ vitium curari poterit. » Unde Hieronymus in *Epist. ad Oceanum* [q. 30, cap. 4] commendat Fabiolam de hoc quod optabat « ut suis

¹ In ms. : *exercitio*.

« souhaiter d'être réduite, après avoir distribué ses biens pour le Christ, à recevoir l'aumône. » C'est ce qu'a fait S. Alexis. Ayant tout quitté pour le Christ, il se faisait une joie de recevoir l'aumône de ses propres esclaves. De S. Arsène nous lisons pareillement qu'il rendit grâces de s'être trouvé dans la nécessité de demander l'aumône. C'est pourquoi l'on enjoint parfois comme pénitence pour des fautes graves de faire quelque pèlerinage en mendiant son pain. Cependant l'humilité, comme les autres vertus, doit s'accompagner de discrétion. Aussi convient-il de n'exercer qu'avec discernement la mendicité comme moyen de s'humilier, pour ne pas encourir la note de cupidité ou de tout autre vice.

La seconde considération se réfère à ce qu'on acquiert en mendiant. De ce point de vue l'homme peut être poussé à mendier par deux motifs différents. Par le désir de se procurer de l'argent ou sa nourriture sans rien faire. Cette mendicité

divitiis pariter effusis pro Christo, stipem acciperet » ; quod etiam beatus Alexius perfecit, qui omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiam a servis suis eleemosynas acceperisse : et de beato Arsenio legitur in Vitis Patrum [lib. 5, libello 6], quod gratias egit de hoc quod, necessitate cogente, oportuit eum eleemosynam petere. Unde et in pœnitentiam pro gravibus culpis injungitur aliquibus, ut peregrinentur mendicantes. Sed quia humilitas, sicut et cæteræ virtutes, absque discretionem esse non debet, ita oportet discrete mendicitatem ad humiliationem assumere ; ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cujuscumque alterius indecentis. Alio modo potest considerari mendicitas ex parte ejus quod quis mendicando acquirit. Et sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci : uno ex cupiditate habendi divitias, vel victum otiosum : et talis mendicitas est illicita ; alio modo ex necessitate, vel utilitate : ex necessitate quidem, sicut cum aliquis

est illicite. Par raison de nécessité ou d'utilité. De nécessité, si l'on ne peut assurer par un autre moyen sa subsistance. D'utilité, si l'on se propose de faire quelque chose d'utile qui ne se peut réaliser que grâce aux aumônes des fidèles. Tel est le cas, par exemple, d'un pont ou d'une église à construire et de toutes entreprises qui intéressent le bien commun, comme l'entretien d'écoliers en vue de leur permettre de vaquer à l'étude de la sagesse. Et cette mendicité est permise aux religieux tout comme aux séculiers. [55]

SOLUTIONS : 1. S. Augustin, dans ce passage, vise expressément ceux qui mendient par cupidité.

2. La première Glose parle d'une demande inspirée par la cupidité, comme il ressort des paroles de S. Paul. La seconde vise ceux qui, sans rendre aucun service, demandent leur nécessaire pour vivre dans l'oisiveté. Mais celui-là ne vit pas oisif qui, sous une forme quelconque, sert à quelque chose.

non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet : ex utilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid utile perficiendum, quod sine eleemosynis fidelium facere non potest : sicut petuntur eleemosynæ pro constructione pontis, vel ecclesiæ, vel quibuscumque aliis operibus quæ vergunt in utilitatem communem ; sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiæ. Et hoc modo mendicitas est licita, sicut sæcularibus, ita religiosis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur expresse de his qui cupiditate mendicant.

AD SECUNDUM dicendum quod prima Glossa loquitur de petitione, quæ fit ex cupiditate, ut patet ex verbis Apostoli : secunda autem Glossa loquitur de illis, qui absque omni utilitate quam faciunt, necessaria petunt, ut otiosi vivant : non autem otiose vivit, qui qualitercumque utiliter vivit.

3. Ce précepte de la loi divine ne prohibe pas la mendicité. Il défend aux riches d'être d'une telle ladrerie que certains se voient obligés de mendier, faute d'avoir le nécessaire. La loi civile punit les mendiants valides que ni l'utilité ni la nécessité n'obligent de mendier.

4. Il y a deux sortes de hontes, celle qui s'attache au vice et celle qui s'attache à quelque défaut extérieur, l'infirmité, par exemple, ou la pauvreté. C'est dans ce second sens que la mendicité est dite honteuse. Elle n'a donc rien à voir avec le péché mais plutôt avec l'humilité, ainsi que nous l'avons dit.

5. La nourriture est due aux prédicateurs par ceux qu'ils évangélisent. S'il leur plaît toutefois de ne pas faire valoir leurs droits mais de tendre la main et de faire figure de mendiants, cette conduite tend à une plus grande humilité.

AD TERTIUM dicendum quod ex illo præcepto legis divinæ non prohibetur alicui mendicare ¹, sed prohibetur divitibus, ne tam tenaces sint, ut propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur : lex autem civilis imponit pœnam validis mendicantibus, qui non propter utilitatem [al. debilitatem], vel necessitatem mendicant.

AD QUARTUM dicendum quod duplex est turpitudinis : una inhonestatis, alia exterioris defectus. Sicut turpe est homini esse infirmum, vel pauperem ; et talem turpitudinem habet mendicatio ². Unde non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut dictum est [in corp. art.].

AD QUINTUM dicendum quod prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædicant : si tamen non quasi sibi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad majorem humilitatem pertinet.

¹ In ms. : *mendicite*. — ² In ms. : *mendacitas*.

ARTICLE 6.

*Les religieux peuvent-ils se vêtir plus mal
que les autres?*

DIFFICULTÉS : I. Il semble que cela ne leur soit pas permis. S. Paul écrit que nous devons nous abstenir de tout ce qui a mauvais air. Tel est le cas du vêtement grossier à l'excès. « Défiez-vous, a dit le Seigneur, des faux prophètes qui viennent à vous vêtus de peaux de mouton. » Sur ce texte : « Voici un cheval blafard, etc. », la Glose remarque : « Voyant qu'il ne gagne rien par les tribulations violentes ni par les hérésies manifestes, le diable envoie de faux frères, qui sous l'habit religieux se muent en chevaux noirs et roux, pour pervertir la foi. » Il semble donc que les religieux ne doivent pas porter des vêtements vils.

ARTICULUS VI.

*Utrum liceat religiosis vilioribus vestibus uti
quam cæteri utantur.*

[Opusc. 19, cap. 8]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod non liceat religiosis vilioribus vestibus uti, quam cæteris : quia secundum Apostolum 1 ad Thessal. ult. [v. 22] : « Ab omni specie mala abstinere debemus. » Sed vilitas vestium habet speciem mali : dicit enim Dominus, Matth. 7 [v. 15] : « Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium » ; et super illud Apocal. 6 [v. 8] : « Ecce equus pallidus », etc., dicit Gloss. [ord. sup. illud : Et ecce equus niger] : « Videns diabolus nec per apertas tribulationes, nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri et rufi equi, pervertendo fidem. » Ergo videtur quod religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

2. S. Jérôme a écrit : « Garde-toi des habits sombres, c'est-à-dire noirs, tout autant que des blancs. La recherche et la saleté sont pareillement à éviter ; l'une sent la délicatesse, l'autre la vaine gloire. » Mais la vaine gloire étant un péché plus grave que la délicatesse, les religieux, qui doivent tendre à la perfection, doivent éviter de porter des habits vils plus encore qu'un vêtement de prix.

3. Les religieux doivent s'adonner plus que personne aux œuvres de pénitence. Mais on doit s'abstenir, quand on fait pénitence, des marques extérieures de tristesse ; il est requis d'avoir l'air joyeux. « Lorsque vous jeûnez, a dit le Seigneur, ne prenez pas un air triste, comme font les hypocrites. » Et plus loin : « Quand tu jeûnes, parfume-toi la tête et lave-toi le visage. » Ce que S. Augustin commente ainsi : « L'on doit bien prendre garde, en lisant ce chapitre, que la jactance peut se rencontrer, non pas seulement

2. PRÆTEREA, Hieronymus dicit ad Nepot. [epist. 2] : « Vestes pullas (idest nigras), æque vitant candidas : ornatus, et sordes, pari modo fugiendi sunt : quia alterum delicias, alterum gloriam redolet. » Ergo videtur quod cum inanis gloria sit gravius peccatum, quam deliciarum usus, quod religiosi, qui debent ad perfectiora tendere, magis debeant vitare vestes viles, quam pretiosas.

3. PRÆTEREA, religiosi maxime intendere debent operibus pœnitentiæ. Sed in operibus pœnitentiæ non est utendum exterioribus signis tristitiæ, sed magis signis lætitiæ : dicit enim Dominus, Matth. 6 [v. 16] : « Cum jejunatis, nolite fieri sicut hypocritæ tristes » ; et postea [v. 17] subdit : « Tu autem, cum jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava. » Quod exponens Augustinus in lib. 2 de Serm. Dom. in monte [cap. 12] dicit : « In hoc capitulo maxime advertendum est, non in solo rerum corporearum nitore, atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse

dans la netteté et la parure corporelles, mais dans la saleté même et les habits de deuil; et cette dernière jactance est la plus périlleuse, qui séduit par l'apparence du service de Dieu. » Il semble donc que les religieux ne doivent pas porter des vêtements vils.

CEPENDANT, S. Paul a dit : « Ils erraient vêtus de peaux de mouton et de chèvre », c'est-à-dire, précise la Glose, « Elie et ses pareils. » Nous lisons pareillement dans les *Décrets* : « Si on les voit se moquer des personnes qui portent des habits vils et religieux, qu'on les punisse. Car, aux temps anciens, toute personne consacrée portait un vêtement pauvre et vil. »

CONCLUSION : Quand il s'agit de choses extérieures, observe S. Augustin, « ce n'est pas l'usage même mais la passion qu'on y met qui fait la faute. » Pour discerner ce qu'il en est, l'on doit prendre garde qu'un habit vil et grossier peut s'envisager de deux manières différentes. 1^o Il

jactantiam, et eo periculosior est quo sub nomine servitutis Dei decipit. » Ergo videtur quod religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

SED CONTRA est quod ad Hebr. 11 [v. 37] Apostolus dicit : « Circuierunt in melotis, in pellibus caprinis » : Gloss. (interl.) « ut Helias, et alii »; et in Decretis 21, q. 4 [cap. : Omnis jactantia] dicitur : « Si inventi fuerint deridentes eos, qui vilibus, et religiosus vestibus amicti sunt, corrigantur : priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri, ac vili veste conversabatur. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 3 de Doctr. Christ. [cap. 12], « in omnibus exterioribus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. » Ad quam discernendam attendendum est quod habitus vilis, vel incultus dupliciter potest considerari. Uno modo, prout est signum quoddam dispositionis, vel

peut être le signe d'une disposition ou d'un état : « Un homme se fait connaître à la manière dont il est vêtu », lisons-nous. Ainsi considérée, la grossièreté de l'habit peut signifier la tristesse. Aussi les personnes qui sont dans le chagrin ont-elles coutume de s'habiller grossièrement. Tandis qu'au contraire, en temps de fête et de réjouissance, on porte des vêtements plus recherchés. C'est pourquoi les pénitents sont revêtus d'habits grossiers. Témoin ce roi, dont parle Jonas, qui « était vêtu d'un sac », et Achab qui « se couvrit d'un cilice. » D'autres fois, elle signifie le mépris des richesses et du faste mondain. « Le vêtement sale est le signe d'une âme propre, écrit S. Jérôme ; une tunique vile prouve le mépris du siècle. A la condition toutefois que l'âme n'en conçoive pas d'orgueil et que l'habit et le langage ne soient pas en désaccord. » A raison de ces diverses significations, il sied aux religieux de porter des vêtements grossiers. La vie religieuse

status humani : quia, ut dicitur Eccli. 19 [v. 27] : « Amictus... hominis enuntiat de eo. » Et secundum hoc vilitas habitus est quandoque signum tristitiæ; unde et homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus uti; sicut e converso in tempore solemnitatis, et gaudii utuntur cultioribus vestimentis; unde et pœnitentes vilibus vestibus utuntur : ut patet Jonæ 3 [v. 6] de Rege, qui « indutus est sacco »; et 3. Rég. 21 [v. 27] de Achas, qui « operuit cilicio carnem suam. » Quandoque vero est signum contemptus divitiarum, et mundani fastus; unde Hieronymus dicit ad Rusticum monach. [epist. 4] : « Sordes vestium candidæ mentis indicia sunt : vilis tunica contemptum sæculi probat, ita dumtaxat, ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant. » Et secundum utrumque horum competit religiosi vilitas² vestium : quia religio est status pœni-

² In ms. : *utilitas*.

n'est-elle pas un état de pénitence et de mépris de la gloire mondaine?

Mais l'on peut avoir trois motifs de porter un habit de cette sorte. D'abord celui de s'humilier. De même, en effet, que l'éclat du vêtement met de la fierté dans le cœur d'un homme, sa bassesse l'humilie. Parlant d'Achab, qui s'était couvert d'un cilice, le Seigneur dit à Elie : « As-tu vu Achab humilié devant moi? » Ensuite, celui de donner l'exemple. Sur ce texte : « Il portait un vêtement de poils de chameau, etc. », la Glose remarque : « Celui qui prêchait la pénitence, portait un vêtement de pénitence. » Un motif, enfin, de vaine gloire, selon la parole de S. Augustin que « la jactance peut se trouver dans la saleté même et les habits de deuil. » Il est louable de porter des vêtements grossiers pour les deux premiers motifs; pour le troisième, c'est vicieux.

2^o Un habit vil et négligé peut être considéré, en second lieu, comme dénonçant l'avarice ou la

tentiæ, et contemptus mundanæ gloriæ. Sed quod aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria. Uno modo ad sui humiliationem : sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur : ita ex humilitate vestium humiliatur; unde de Achas, qui « carnem suam cilicio induit », dixit Dominus ad Heliam : « Nonne vidisti Achas humiliatum coram me? » ut habetur 3 Reg. 21 [v. 29]. Alio modo propter exemplum aliorum; unde super illud Matth. 3 [v. 4] : « Habebat vestimenta de pilis camelorum », etc., dicit Gloss. [ordin.] : « Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ præterdit ¹. » Tertio modo propter inanem gloriam; sicut Augustinus dicit [lib. 2 de Serm. Dom. in monte cap. 12], quod « in ipsis sordibus luctuosis potest esse jactantia. » Duobus ergo primis modis laudabile est abjectis vestibus uti : tertio vero modo est

¹ In ms. : *præcedit*.

négligence. Et de cette manière aussi, il est vicieux.

SOLUTIONS : 1. La grossièreté du vêtement n'a pas, par elle-même, fâcheuse apparence. Elle a plutôt bonne apparence, comme signifiant le mépris de la gloire mondaine. C'est pour cela que les méchants cachent leur malice sous la grossièreté du vêtement. D'où ce mot de S. Augustin : « Les brebis ne vont pas se mettre à prendre en horreur leur vêtement parce que les loups ont coutume de s'en faire un déguisement. »

2. S. Jérôme parle en cet endroit de vêtements grossiers portés en vue de la gloire humaine.

3. L'enseignement du Seigneur est que les hommes ne doivent rien faire pour l'apparence en matière d'œuvres saintes. Ce qui est surtout à craindre lorsqu'on fait du nouveau. C'est pourquoi S. Jean Chrysostome écrit : « Celui qui prie ne fera rien d'insolite, qui attire le regard des hommes, comme de crier, de se frapper la poi-

vitiosum. Alio autem modo potest considerari habitus vilis, et incultus, secundum quod procedit ex avaritia, vel negligentia : et sic etiam ad vitium pertinet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod vilitas¹ vestium de se non habet speciem mali, immo potius speciem boni, scilicet contemptus mundanæ gloriæ; et inde est quod mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant; unde Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Dom. in monte [cap. 24], quod « non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quia plerumque illis se occultant lupi. »

AD SECUNDUM dicendum quod Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus, quæ deferuntur propter gloriam humanam.

AD TERTIUM dicendum quod, secundum doctrinam

¹ In ms. : *utilitas*.

trine, d'étendre les bras en croix. » La nouveauté même de ces choses provoquerait l'attention. Ce qui ne veut pas dire que toute nouveauté, propre à attirer l'attention des hommes, soit répréhensible. On en peut user bien et mal. Aussi S. Augustin écrit-il : « Celui qui, dans la profession du christianisme, attire sur soi le regard des hommes par une tenue sordide et par une malpropreté insolite, s'il le fait par choix et non par nécessité, il faut voir d'après ses autres œuvres, si c'est de sa part mépris des délicatesses superflues ou visées ambitieuses. » Quant aux religieux, il y a peu d'apparence qu'ils le fassent par ambition, puisqu'ils portent un habit grossier comme signe de leur profession, qui est justement celle de mépris du monde.

Domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam, quod præcipue contingit, quando aliquis aliquid novum facit; unde Chrysostomus dicit super Matth. [hom. 19 et 13 in op. imperf.] : « Orans nihil novum faciat, quod aspiciant homines¹, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo »; quia scilicet ex ipsa novitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est : potest enim et bene, et male fieri; unde Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Dom. in monte [cap. 12], quod « qui in professione Christianitatis inusitato squalore², in sordibus intentos in se oculos hominum facit, cum³ id voluntate faciat, non necessitate patiat, cæteris ejus operibus potest cognosci, utrum hoc contemptu superflui cultus, an ex ambitione aliqua faciat. » Maxime autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt, quasi signum suæ professionis, qua contemptum mundi profitentur.

¹ In ms. : *hominem*. — ² In ms. : *in usitato colore*. — ³ In ms. : *utrum*.

QUESTION 188.

DE LA DIVERSITÉ DES FORMES
DE VIE RELIGIEUSE.

Nous avons à parler maintenant de la diversité des Ordres religieux. Nous nous demanderons à ce propos : — 1. Y a-t-il plusieurs formes de vie religieuse ou une seule? — 2. Un Ordre religieux, peut-il avoir pour but les œuvres de la vie active? — 3. Un Ordre religieux peut-il avoir pour but de faire la guerre? — 4. Un Ordre religieux peut-il prendre pour but la prédication et autres œuvres de ce genre? — 5. Un Ordre religieux peut-il prendre pour but l'étude de la science? — 6. Les Ordres religieux ordonnés à la vie contemplative sont-ils supérieurs à ceux qui sont ordonnés à la vie active? — 7. La possession de biens en commun enlève-t-elle quelque chose à la perfection de la vie religieuse? —

QUÆSTIO CLXXXVIII.

DE DIFFERENTIA RELIGIONUM.

Deinde considerandum est de differentia religionum.

Et circa hoc quærentur octo. — 1. Utrum sint diversæ religiones, vel una tantum. — 2. Utrum aliqua religio institui possit ad opera vitæ activæ. — 3. Utrum aliqua religio institui possit ad bella gerenda. — 4. Utrum possit institui aliqua religio ad prædicandum, et hujusmodi opera exercenda. — 5. Utrum possit religio institui ad studium scientiæ. — 6. Utrum religio, quæ ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior ea, quæ ordinatur ad vitam activam. — 7. Utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione reli-

8. La vie solitaire doit-elle être mise au-dessus de la vie en communauté?

ARTICLE 1.

N'y a-t-il qu'une seule forme de vie religieuse?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'il ne puisse y en avoir qu'une. En effet, nulle diversité n'est possible en ce qui représente une réalisation totale et parfaite. C'est pour cela qu'il ne peut y avoir qu'un seul Bien premier et suprême, comme nous l'avons établi. Or S. Grégoire a dit : « Si quelqu'un voue au Dieu Tout-Puissant tout ce qu'il a, tout ce qui fait sa vie, tout ce qu'il aime, c'est un holocauste », à défaut de quoi il n'y a pas de vie religieuse. Donc il n'y a pas, semble-t-il, plusieurs formes de vie religieuse, mais une seule.

2. Ce qui, pour l'essentiel, est identique, ne

gionis. — 8. Utrum religio solitariorum ¹ sit præferenda religioni in societate viventium.

ARTICULUS I.

Utrum sit tantum una religio.

[Infr. art. 6, corp.]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod non sit nisi una tantum religio. In eo enim quod totaliter, et perfecte habetur, diversitas esse non potest; propter quod non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut in 1 habitum est [q. 11, art. 3]. Sed Gregorius dicit super Ezechiel. [hom. 20] : « Cum quis omne quod habet ², omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est », sine quo religio esse non dicitur. Ergo videtur quod religiones non sint multæ, sed una tantum.

2. PRÆTEREA, ea quæ in essentialibus conveniunt,

¹ In ms. : *solicitariorum*. — ² In ms. : *habes*.

ne saurait présenter que des différences accidentelles. Or les trois vœux de religion composent l'essentiel de toute vie religieuse. Il semble donc qu'il ne puisse y avoir, entre les formes de la vie religieuse, de différence essentielle mais seulement accidentelle.

3. Nous avons dit que religieux et évêques sont pareillement dans l'état de perfection. Or il n'y a pas plusieurs sortes de vie épiscopale mais une seule. Aussi S. Jérôme écrit-il : « Où que soit l'évêque, à Rome ou à Eugubium, à Constantinople ou à Rhegium, son mérite est le même et pareillement son sacerdoce. » Il en doit aller de même pour la vie religieuse.

4. Il faut délivrer l'Eglise de tout ce qui peut engendrer la confusion. Or la diversité des formes de vie religieuse semble propre à jeter la confusion dans le peuple chrétien. C'est, d'ailleurs, ce que

non diversificantur nisi per accidens : sed sine tribus votis essentialibus religionis ¹ non est aliqua religio, ut supra habitum est [q. 186, art. 6 et 7]. Ergo videtur quod religiones specie non diversificentur, sed solum per accidens.

3. PRÆTEREA, status perfectionis competit et religiosi, et episcopis, ut supra habitum est [q. 184, art. 5]. Sed episcopatus non diversificatur specie, sed est ubicumque; unde Hieronymus dicit ad Alexandrum episcopum [epist. 85] : « Ubicumque fuerit episcopus, sive Romæ, sive Eugubio, sive Constantinopoli, sive Rhegii ², ejusdem meriti est, ejusdem est et sacerdotii. » Ergo pari ratione una sola est religio.

4. PRÆTEREA, ab Ecclesia tollendum est omne illud quod confusionem inducere potest. Sed ex diversitate religionis videtur quædam posse confusio induci in populo christiano, ut decretalis quædam dicit, quæ habetur de statu monachorum et canonicorum regula-

¹ In ms. : *religioni*. — ² In ms. : *Religio*.

dit une Décrétale relative à l'état des moines et chanoines réguliers. Donc il ne doit pas y avoir plusieurs formes de vie religieuse.

CEPENDANT, le *Psaume* relève dans la parure de la Reine ce trait qu'elle est « toute drapée de variété. »

CONCLUSION : Nous l'avons dit, l'état religieux est un exercice destiné à conduire celui qui s'y applique à la perfection de la charité. Or diverses sont les œuvres de charité auxquelles l'homme peut s'adonner; diverses aussi les manières de s'y exercer. D'où il suit qu'on peut distinguer à deux points de vue les formes de vie religieuse. En fonction, tout d'abord, de la diversité des fins auxquelles elles sont ordonnées. Tel Ordre religieux, par exemple, est destiné à hospitaliser les voyageurs, tel autre à visiter les prisonniers ou à les racheter. En fonction, secondement, de la diversité des exercices qu'elles prescrivent. Tel Ordre châtie le corps par l'abstinence, tel autre

rium. Ergo videtur quod non debeant esse diversæ religiones.

SED CONTRA est quod in Ps. 14 [v. 10] describitur ad ornatum reginæ pertinere, quod sit « circumamicta varietate. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet [q. præc., art. 2 et q. 186, art. 7], status religionis est quoddam exercitium, quo aliquis exercetur ad perfectionem charitatis. Sunt autem diversa charitatis opera, quibus homo vacare potest : sunt etiam diversi modi exercitiorum. Et ideo religiones distinguere possunt dupliciter. Uno modo secundum diversitatem eorum, ad quæ ordinantur : sicut si una religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, et alia ad visitandos, vel redimendos captivos. Alio modo potest esse diversitas religionum secundum diversitatem exercitiorum : puta quod in una religione corpus castigatur per absti-

par le travail manuel, ou par la nudité ou par quelque autre moyen. Mais, « la fin étant en toute affaire la chose principale », la diversité des Ordres religieux qui se prend de la diversité des fins qu'ils poursuivent est plus importante que celle qui tient à la diversité de leurs exercices. [56]

SOLUTIONS : 1. Le don total de soi-même au service de Dieu se rencontre pareillement en toutes les formes de vie religieuse. Nulle différence à cet égard entre les Ordres religieux, comme si dans tel Ordre on se réservait une chose et dans tel autre Ordre une autre chose. Leur diversité se prend des manières diverses dont il est possible de servir Dieu et des manières diverses dont on s'y peut disposer.

2. Les trois vœux essentiels de religion appartiennent à l'exercice par où se définit la vie religieuse, comme parties principales auxquelles se ramènent les autres. Qu'on se reporte à ce que nous avons dit plus haut. Mais on peut se préparer

nentias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, vel per aliquid aliud hujusmodi. Sed quia finis est potissimum in unoquoque, major est religionum diversitas, quæ attenditur secundum diversos fines, ad quos religiones ordinantur, quam quæ attenditur secundum diversa exercitia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc est commune in omni religione, quod aliquis totaliter se debet præbere ad serviendum Deo; unde ex hac parte non est diversitas inter religiones; ut scilicet in una religione aliquis teneatur exhibere aliquid sui, et in alia aliud. Est autem diversitas secundum diversa, in quibus homo servire potest, et secundum quod ad hoc se potest homo diversimode disponere.

AD SECUNDUM dicendum quod tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis, sicut quædam principalia, ad quæ omnia alia reducuntur, ut

différemment à l'observation de chacun d'eux. C'est ainsi qu'on peut se disposer à l'observation du vœu de continence par la retraite en un lieu solitaire, par l'abstinence, par la mutuelle sauvegarde de la vie en commun et par beaucoup d'autres moyens analogues. D'où il apparaît que la pratique commune des vœux essentiels admet la diversité des formes de vie religieuse, soit à raison de la diversité des dispositions choisies, soit à raison de la diversité des fins, ainsi qu'il a été expliqué.

3. L'évêque, dans les choses de la perfection, fait figure d'agent et le religieux de patient. Nous l'avons dit plus haut. L'agent, même dans les choses de la nature, à proportion qu'il est plus élevé, tend à l'unité; multiples, au contraire, sont les patients. Il est donc normal que l'état épiscopal soit un et les formes de la vie religieuse multiples.

4. La confusion s'oppose à la distinction et à l'ordre. La multiplication des Ordres religieux

supra dictum est [q. 186, art. 7. corp. et ad 2]. Ad observandum autem unumquodque eorum diversimode aliquis se disponere potest : puta ad votum continentiae servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per ab continentiam, per mutuam societatem, et per multa alia hujusmodi. Et secundum hoc patet quod communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis; tum propter diversas dispositiones; tum etiam propter diversos fines, ut ex supra dictis patet [in corp.]

AD TERTIUM dicendum quod in his quæ ad perfectionem pertinent, episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, ut supra dictum est [q. 184, art. 7]. Agens autem, et in naturalibus, quanto est superius, tanto est magis unum; ea vero quæ patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus episcopalis status, religiones vero diversæ.

AD QUARTUM dicendum quod confusio opponitur distinctioni, et ordini. Sic ergo ex multitudine religio-

engendrerait donc la confusion, s'il en existait plusieurs qui poursuivissent le même but par les mêmes moyens, sans utilité ni nécessité. Pour l'éviter, cette règle salutaire a été établie qu'aucun Ordre nouveau ne puisse être institué sans l'autorisation du Souverain Pontife.

ARTICLE 2.

Y a-t-il lieu d'instituer quelque Ordre religieux pour les œuvres de la vie active?

DIFFICULTÉS : I. Il ne semble pas qu'on doive instituer d'Ordre religieux pour les œuvres de la vie active. Tout Ordre religieux, nous l'avons dit, doit réaliser l'état de perfection. Or la perfection de l'état religieux consiste en la contemplation des choses divines. « Ils sont ainsi nommés, écrit Denys, du culte pur et du service de Dieu, de la vie indivisible et séparée qui les unit, dans les saints enveloppements des choses indivisibles,

num induceretur confusio, si ad idem, et eodem modo diversæ religiones essent absque utilitate et necessitate. Et unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est, ne nova religio, nisi auctoritate Summi Pontificis, instituatur.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua religio institui debeat ad opera vitæ activæ.

[Opusc. 29, cap. I princ.]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod nulla religio institui debeat ad opera vitæ activæ. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex supra dictis patet [q. 184, art. 5, q. 186, art. 1]. Sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione divinorum : dicit enim Dionysius 6 cap. Eccl. Hier. [ante med.], quod « nominantur ex Dei puro servitio, et famulatu, et indivisibili, et singulari vita uniente

c'est-à-dire dans les contemplations, à l'unité déiforme et à la perfection que Dieu aime. » Il semble donc qu'on ne puisse instituer d'Ordre religieux pour les œuvres de la vie active.

2. Il semble que « l'on doive juger des chanoines réguliers comme des moines », suivant une Décrétale. Une autre Décrétale porte que les chanoines réguliers « ne sont pas regardés comme séparés de la société des saints moines. » Et la même remarque vaut pour tous les autres religieux. Or la vie monastique est instituée en vue de la contemplation. D'où le mot de S. Jérôme : « Si tu veux justifier ton nom de moine, qui signifie : seul, qu'as-tu à faire dans les villes? » La même pensée se retrouve dans les Décrétales. Il semble donc que toute vie religieuse soit ordonnée à la contemplation, aucune à l'action.

3. La vie active appartient au siècle présent. Or tous les religieux sont censés sortir du siècle.

eos indivisibilium sanctis convolutionibus, idest contemplationibus, ad deiformem unitatem, et amabilem Deo perfectionem. » Ergo videtur quod nulla religio institui possit ad opera vitæ activæ.

2. PRÆTEREA, idem judicium videtur esse de monachis, et canonicis regularibus, ut habetur Extra. Decr. de Postul. cap. Ex parte. Et de Statu Monachorum cap. Quia Dei timor, dicitur quod « a sanctorum monachorum consortio non putantur sejuncti » : et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam : unde Hieron. dicit ad Paulin. [epist. 58, al. 13] : « Si cupis esse quod diceris monachus, idest solus, quid facis in urbibus? » ; et idem habetur Extra de Renuntiatione cap. Nisi cum pridem, et de Regularibus cap. Licet quibusdam. Ergo videtur quod omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam, sed nulla ad activam.

3. PRÆTEREA, vita activa ad præsens sæculum per-

C'est ce que dit S. Grégoire : « Celui qui quitte le siècle et accomplit le bien qu'il peut, comme s'il était déjà sorti d'Égypte, offre au désert un sacrifice. » Il semble donc qu'aucune forme de vie religieuse ne puisse se proposer pour but la vie active.

CEPENDANT, il est écrit : « La religion pure et sans tache devant Dieu, notre Père, c'est de visiter les orphelins et les veuves dans leur épreuve. » Mais ceci relève de la vie active. Donc il est normal de donner la vie active pour but à la vie religieuse.

CONCLUSION : L'état religieux, avons-nous dit, est ordonné à la perfection de la charité, laquelle comprend l'amour de Dieu et du prochain. De l'amour de Dieu relève la vie contemplative, où l'on désire vaquer à Dieu seul. De l'amour du prochain relève la vie active, qui se met au service des nécessités du prochain. Et de même que la charité aime le prochain pour Dieu,

tinet. Sed omnes religiosi sæculum deserere dicuntur; unde Gregorius ¹ dicit super Ezech. [hom. 20, al. lib. 2, hom. 8] : « Qui præsens sæculum deserit, et agit bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelicto, sacrificium præbet in eremo. » Ergo videtur quod nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

SED CONTRA est quod dicitur Jacobi 1 [v. 27] : « Religio munda, et immaculata apud Deum et Patrem, hæc est : visitare pupillos, et viduas in tribulatione eorum. » Sed hoc pertinet ad vitam activam. Ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [q. 187, art. 2], religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei, et proximi. Ad dilectionem autem Dei directe pertinet vita contemplativa, quæ soli Deo vacare desiderat : ad

¹ In ms. : *Augustinus*.

de même le service du prochain prend valeur de service de Dieu, selon cette parole : « Ce que vous faites au moindre des miens, c'est à moi que vous le faites. » C'est pourquoi ces services rendus au prochain, parce qu'ils se réfèrent ultérieurement à Dieu, sont qualifiés de sacrifices, suivant cette parole : « N'oubliez pas la bienfaisance et la solidarité; c'est par de tels sacrifices qu'on mérite Dieu. »

Or il appartient proprement à la religion d'offrir des sacrifices à Dieu. Il s'ensuit donc que des Ordres religieux peuvent parfaitement être institués pour les œuvres de la vie active. Aussi l'Abbé Nesteros a-t-il dit touchant les divers objets auxquels s'appliquent les familles religieuses : « Certaines concentrent leur attention sur la solitude du désert et la pureté du cœur; d'autres sur la formation des frères et le soin des couvents; d'autres trouvent leur joie dans le service de l'hospitalité. »

dilectionem autem proximi pertinet vita activa, quæ deservit necessitatibus proximorum. Et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum; ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum; secundum illud Matth. 25 [v. 40]: « Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. » Unde et hujusmodi obsequia proximis facta, inquantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædam, secundum illud Hebr. ult. [v. 16]: « Beneficentiæ, et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus. » Et quia ad religionem proprie pertinet sacrificium Deo offerre, ut supra habitum est [q. 81, art. 1, ad 1, et q. 85 art. 3], consequens est, quod convenienter religiones quædam ad opera vitæ activæ ordinentur. Unde in Collationibus Patrum [collat. 14, cap. 4], Abbas Nestor distinguens diversa religionum studia, dicit: « Quidam summam intentionis suæ erga eremi secreta, et cordis constituunt puritatem; quidam erga institutionem fratrum, et cœno-

SOLUTIONS : 1. Le culte et service de Dieu subsiste dans les œuvres aussi de la vie active, par lesquelles on sert, avons-nous dit, le prochain pour l'amour de Dieu. Et la vie retirée pareillement. Non pas, à la vérité, en ce sens qu'on n'a aucun commerce avec les hommes, mais en cet autre sens qu'on s'adonne uniquement aux œuvres qui regardent le service de Dieu. Et les religieux s'appliquant aux œuvres de la vie active en vue de Dieu, il s'ensuit que chez eux l'action dérive de la contemplation des choses divines. Ils ne sont donc pas entièrement privés du fruit de la vie contemplative. [57]

2. Les moines et tous les autres religieux sont, en effet, de même condition pour ce qu'il y a de commun dans toutes les formes de vie religieuse. Tous doivent pareillement se donner tout entiers au service de Dieu, observer les vœux essentiels de religion et se tenir éloignés des affaires séculières. Mais la comparaison ne tient plus pour les

biorum curant; quosdam xenodochii idest hospitalitatis delectat obsequium. »

AD PRIMUM ergo dicendum quod Dei servitium, et famulus salvatur etiam in operibus vitæ activæ, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est [in corp.]. In quibus etiam salvatur singularitas vitæ, non quantum ad hoc quod homo cum hominibus non conversatur, sed quantum ad hoc quod homo singulariter his intendat, quæ ad divinum obsequium spectant¹. Et dum religiosi operibus vitæ activæ insistent intuitu Dei, consequens est quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur; unde non privatur omnino fructu contemplativæ vitæ.

AD SECUNDUM dicendum quod eadem est ratio de monachis, et omnibus aliis religiosis, quantum ad ea quæ sunt communia omni religioni; puta quod tota-

¹ In ms. : *impectant*.

autres choses qui sont propres à la profession monastique, et qui ont spécialement pour objet la vie contemplative. Aussi la Décrétale alléguée ne dit-elle pas simplement qu'il « faut appliquer aux chanoines réguliers la même règle qu'aux moines », mais « pour ce qui regarde les choses dont elle a parlé », à savoir qu'ils « ne doivent pas exercer l'office d'avocat dans les causes judiciaires. » Quant à la seconde Décrétale, après avoir dit que les chanoines réguliers « ne sont pas regardés comme séparés de la société des moines », elle ajoute : « Ils suivent néanmoins une Règle plus large. » D'où il apparaît qu'ils ne sont pas obligés à tout ce à quoi les moines sont tenus. [58]

3. L'on peut être dans le siècle de deux manières, de corps ou d'esprit. Parlant à ses

liter se dedicent divinis obsequiis, et quod essentialia religionis vota observent, et quod a sæcularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia, quæ sunt propria monasticæ professioni, quæ specialiter ad vitam contemplativam ordinantur¹. Unde et in prædicta Decretali de Postulando non dicitur simpliciter quod sit idem iudicium de canonicis regularibus quod de monachis; sed quantum ad supradicta; scilicet, « quod in forensibus causis officio advocacy non utantur »; et in Decretali inducta de Statu Monachorum postquam præmiserat, quod « non putantur consortio monachorum sejuncti canonici regulares », subditur : « Regulæ tamen inserviunt laxiori »; ex quo patet quod non ad omnia tenentur, ad quæ monachi.

AD TERTIUM dicendum quod dupliciter aliquis potest esse in sæculo : uno modo per præsentiam corporalem : alio modo per mentis affectum; unde et discipulis suis Dominus dixit Joan. 15 [v. 19] : « Ego

¹ In ms. : *ordinatur*.

disciples, le Seigneur disait, en effet : « Je vous ai choisis du milieu du monde. » Parlant d'eux à son Père, il disait en revanche : « Ceux-ci sont dans le monde et moi je vais à toi. » Les religieux occupés aux œuvres de la vie active sont dans le monde par leur corps. Mais ils n'y sont pas par l'esprit. Car s'ils s'occupent des choses extérieures, ce n'est pas qu'ils cherchent quelque bien dans le monde, c'est uniquement pour le service de Dieu. Ils « usent de ce monde comme n'en usant point », ainsi qu'il est écrit. Aussi, après le texte déjà cité : « La religion pure et sans tache, c'est de visiter les orphelins et les veuves », lisons-nous cet autre : « et de se garder sans tache à l'écart du monde », ce qui veut dire qu'on ne doit pas laisser son cœur s'attacher aux choses du monde.

elegi vos de mundo » ; de quibus tamen ad Patrem loquitur dicens [Joan. 17, v. 11] : « Hi in mundo sunt, et ego ad te venio. » Quamvis ergo religiosi, qui circa opera vitæ activæ occupantur, sint in sæculo secundum præsentiam corporalem ; non tamen sunt in sæculo quantum ad mentis affectum ; quia in exterioribus occupantur, non quasi quærentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium : « Utuntur enim hoc mundo, tamquam non utentes », ut dicitur 1 ad Cor. 7. [v. 31]. Unde et Jacobi 1 [v. 27], postquam dictum est : « Religio munda, et immaculata est visitare pupillos, et viduas in tribulatione » ; subditur : « Et immaculatum se custodire ab hoc sæculo », ut scilicet affectus in rebus sæculi non detineatur.

ARTICLE 3.

Un Ordre religieux peut-il se proposer comme but la vie militaire?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que cela ne se puisse. Tout Ordre religieux doit réaliser l'état de perfection. Or la perfection de la vie chrétienne implique ce que disait le Seigneur : « Je vous dis de ne pas résister au mal; si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui la gauche », ce qui n'est pas précisément le fait de la vie militaire. Donc nul Ordre religieux ne saurait être établi en vue de la vie militaire.

2. Plus brutal est le corps-à-corps des combats que les luttes verbales du prétoire. Mais l'office d'avocat est interdit aux religieux par la Décretale alléguée plus haut. A plus forte raison la vie militaire, semble-t-il.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua religio ordinari possit ad militandum.

[Infr., art. 4, ad 2 et 5]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis : sed ad perfectionem vitæ christianæ pertinet, quod Dominus dicit, Matth. 5 [v. 39], Luc. 6 [v. 29] : « Ego dico vobis, non resistere malo : sed si quis percusserit te in unam maxillam præbe ei et alteram » : quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

2. PRÆTEREA, gravior est compugnatio corporalium rerum, quam concertationes verborum, quæ in advocacy fiunt. Sed religiosus interdicitur officio advocacy uti, ut patet in Decretali de Postulando supra inducta [art. 2, arg. 2]. Ergo videtur quod multo minus aliqua religio possit institui ad militandum.

3. L'état religieux est un état de pénitence. Mais le Droit interdit la vie militaire aux pénitents. « Il est absolument contraire aux règles ecclésiastiques, lisons-nous dans les *Décrets*, de revenir à la milice séculière après qu'on s'est adonné à la pénitence. » Donc aucun Ordre ne se peut congrûment instituer en vue du métier des armes.

4. Nul Ordre religieux ne peut se proposer un but injuste. Or, d'après S. Isidore, « la guerre juste est celle qui s'entreprend en vertu d'un ordre de l'empereur. » Les religieux étant des personnes privées, il semble donc qu'il ne leur soit pas permis de faire la guerre. Il ne saurait donc être question d'instituer un Ordre religieux dans ce but.

CEPENDANT, S. Augustin a écrit : « Ne crois pas que nul de ceux qui portent les armes ne puisse plaire à Dieu. Parmi eux nous trouvons

3. PRÆTEREA, status religionis est status pœnitentiæ, ut supra dictum est [q. 186, art. 1 ad 4^{um} q. 187, art. 6]. Sed pœnitentibus secundum Jura interdicitur militia : dicitur enim in Decretis de Pœnitentia, dist. 5 [cap. 3] : « Contrarium omnino est ecclesiasticis regulis, post pœnitentiæ actionem redire ad militiam sæcularem. » Ergo nulla religio congrue institui potest ad militandum.

4. PRÆTEREA, nulla religio institui potest ad aliquid injustum. Sed, sicut Isidorus dicit in lib. 18 Etymol. [cap. 1], « justum bellum est, quod ex edicto imperiali geritur. » Cum ergo religiosi sint quædam privatæ personæ, videtur quod non liceat eis bellum gerere; et ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit ad Bonifacium [epist. 205, nunc 189, can. Noli, caus. 23, q. 1] : « Noli existimare neminem Deo placere posse, qui armis bellicis ministrat : in his erat sanctus David, cui

saint David, auquel le Seigneur a rendu un si beau témoignage. » Or les Ordres religieux sont institués pour que les hommes plaisent à Dieu. Rien n'empêche donc d'en instituer en vue de la vie militaire.

CONCLUSION : Un Ordre religieux, nous l'avons dit, peut être institué, non seulement en vue des œuvres de la vie contemplative, mais pour celles de la vie active. En tant qu'elles intéressent, toutefois, l'assistance du prochain et le service de Dieu, et non pas en tant qu'on s'y propose quelque objectif humain. Or le service militaire est susceptible d'être ordonné au bien du prochain. Et non pas au bien des particuliers uniquement, mais encore à la défense de la république chrétienne. Aussi est-il écrit de Judas Macchabée : « Il combattait d'un cœur joyeux le combat d'Israël et il a accru la gloire de son peuple. » Le métier des armes peut aussi être mis au service

Dominus magnum testimonium perhibuit. » Sed ad hoc institutæ sunt religiones, ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam Religionem institui ad militandum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art. præc.], religio institui potest non solum ad opera contemplativæ vitæ, sed etiam ad opera vitæ activæ, inquantum pertinent ad subventionem proximorum, et obsequium Dei; non autem inquantum pertinent ad aliquid mundanum tenendum. Potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solum quantum ad privatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicæ defensionem. Unde de Juda Machabæo, 1 Machab. 3 [v. 2, 3] dicitur quod « præliabatur prælium Israel cum lætitia; et dilatavit populo suo gloriam » : ordinari etiam potest ad conservationem divini ¹ cultus; unde ibidem [v. 21] subditur Judam

¹ In ms. : dupl. *divini*.

de la conservation du culte divin. On rapporté justement ce mot de Judas : « Nous combattons pour nos âmes et pour notre Loi. » Et celui-ci de Simon : « Vous savez tout ce que moi et mes frères et la maison de mon père nous avons soutenu de combats pour notre Loi et nos choses saintes. » Il est donc permis et convenable d'instituer un Ordre religieux pour la vie militaire, étant bien entendu qu'on n'a point en vue quelque intérêt temporel, mais la défense du culte divin et le salut public, ou encore la défense des pauvres et des opprimés. Car il est écrit : « Sauvez le pauvre, arrachez l'indigent des mains du pécheur. »

SOLUTIONS : 1. Il y a deux façons de ne pas résister au mal. La première consiste à pardonner une injure personnelle. Cette manière d'agir peut intéresser la perfection, quand elle est suggérée par le souci du salut d'autrui. La seconde consiste à souffrir sans impatience l'injure qu'on fait à des

dixisse : « Nos pugnabimus pro animabus nostris, et legibus nostris »; et infra cap. 16 [v. 3] dicit Simon : « Vos scitis quanta ego et fratres mei, et domus patris mei, fecimus pro legibus, et pro sanctis prælia. » Unde convenienter institui potest aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultus, et publicæ salutis, vel etiam pauperum, et oppressorum, secundum illud Ps. 81 [v. 4] : « Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate. »

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliquis potest non resistere malo dupliciter : uno modo, condonando propriam injuriam ; et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum : alio modo, tolerando patienter injurias aliorum ; et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter injurianti resistere. Unde Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic. [cap. 27] : « Fortitudo, quæ

tiers. Et cette manière d'agir relève de l'imperfection ou même est vicieuse, si l'on est en situation de pouvoir résister à celui qui inflige cette injure. C'est pourquoi S. Ambroise écrit : « C'est pleine justice que cette force qui fait défendre, à la guerre, sa patrie contre les barbares ou protéger les faibles dans la cité, ou porter secours à ses compagnons contre les voleurs. » « Ne revendique pas ce qui t'appartient », a dit le Seigneur. En revanche, si quelqu'un ne revendiquait pas ce qui appartient à autrui et dont il a la charge, il pécherait. Il est louable de faire abandon de ce qui est à nous mais pas de ce qui est à autrui. Bien moins encore devons-nous nous désintéresser de ce qui appartient à Dieu. « C'est un excès d'impiété, dit S. Jean Chrysostome, de ne pas se soucier des injures faites à Dieu. »

2. Exercer l'office d'avocat dans un intérêt terrestre répugne, en effet, à l'état religieux. Mais non pas l'exercer, sur l'ordre de son supérieur, pour le bien de son monastère. La Décrétale citée

bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel a latronibus socios, plena justitia est. » Sic etiam ibidem Dominus dicit : [Luc. cap. 6, v. 30] : « Quæ tua sunt, ne repetas » ; et tamen si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret. Enim homo laudabiliter donat sua, non autem aliena : et multo minus ea quæ sunt Dei, non sunt negligenda ; quia, ut Chrysostomus dicit super Matth. [hom. 5. in op. imperf.], « injurias Dei dissimulare nimis est impium. »

AD SECUNDUM dicendum quod exercere advocatōnis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni : non autem si hoc aliquis exerceat secundum dispositionem sui prælati pro monasterio suo, ut in eadem Decretali subditur, neque etiam pro defensione pauperum, aut viduarum. Unde in Decretis, dist. 88 [cap. 1] dicitur : « Decrevit Sancta Synodus nullum

fait elle-même cette distinction. Il ne répugne pas non plus à l'état religieux d'exercer l'office dont il s'agit pour la défense des pauvres et des veuves. « Le saint Synode décrète, lisons-nous dans les *Décrets*, que nul clerc ne devra dorénavant se charger de l'administration d'un domaine ou se mêler d'affaires temporelles, sauf pour le service des mineurs, etc. » Il en va de même pour le métier des armes. L'exercer au bénéfice d'intérêts temporels est contraire à toute vie religieuse, mais non pas s'y engager en vue de servir Dieu.

3. Le service militaire séculier est interdit aux pénitents. Mais le service militaire pour la cause de Dieu l'est si peu qu'on l'impose à l'occasion comme pénitence. C'est ainsi qu'on enjoint à certains de prendre les armes pour la défense de la Terre Sainte.

4. L'Ordre religieux institué en vue de la vie militaire n'a pas pour autant le droit de faire la guerre de sa propre autorité. Il ne le peut que par l'autorité des princes ou de l'Eglise.

deinceps clericum aut possessiones conducere, aut sæcularibus negotiis permiscere, nisi propter curam pupilulorum, etc. » Et similiter militare propter aliquid mundanum, omni est religioni contrarium : non autem militare propter obsequium Dei.

AD TERTIUM dicendum quod militia sæcularis interdicitur pœnitentibus : sed militia, quæ est propter Dei obsequium, imponitur alicui in pœnitentiam ; sicut patet de his quibus injungitur ut militent in subsidium Terræ Sanctæ.

AD QUARTUM dicendum quod religio non sic instituitur ad militandum, quod religiosus propria auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum, vel Ecclesiæ.

ARTICLE 4.

*Un Ordre religieux peut-il être établi
pour prêcher et confesser?*

DIFFICULTÉS : 1. Cela ne se peut, semble-t-il. Nous lisons, en effet, dans les *Décrets* : « Les moines, leur nom le dit, sont des sujets et des disciples. Il ne leur appartient pas de présider ni de faire les pasteurs. » Il en doit être de même des autres religieux. Mais prêcher et confesser, c'est faire office de pasteur et de docteur. Il ne peut donc être institué d'Ordre religieux dans ce but.

2. Le but que se propose un Ordre religieux doit représenter quelque chose d'éminemment propre à la vie religieuse elle-même. Or les actes dont il s'agit, bien loin d'appartenir en propre aux religieux, relèvent plutôt de l'office des pré-

ARTICULUS IV.

*Utrum aliqua religio possit institui ad prædicandum,
vel confessiones audiendum.*

[Contra impugn. Relig., cap. 4]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod nulla religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum. Dicitur enim 7, q. 1 [cap. Hoc nequaquam, cf. q. 187, art. 1, arg. 1] : « Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios. » Et eadem ratio esse videtur de aliis religionibus. Sed prædicare, et confessiones audire, est pascere, vel docere alios; non ergo ad hoc aliqua religio¹ potest institui.

2. PRÆTEREA, illud, ad quod religio instituitur, videtur esse maxime proprium religioni, ut supra dictum

¹ In ms. : om. *religio*.

lats. Impossible donc, d'instituer un Ordre religieux pour de tels ministères.

3. Il y aurait des inconvénients à ce que le droit de prêcher et de confesser soit conféré à un nombre infini de gens. Mais le nombre de sujets qu'on peut recevoir dans un Ordre religieux n'a pas de limites. Donc il y aurait des inconvénients à instituer un Ordre religieux en vue de ces actes.

4. Les fidèles du Christ doivent aux prédicateurs leur subsistance, d'après S. Paul. Si donc la prédication était confiée à un Ordre religieux institué dans ce but, il s'ensuivrait que les fidèles se trouveraient obligés de faire vivre une infinité de gens, ce qui leur serait une lourde charge. L'on ne doit donc pas instituer d'Ordre religieux pour exercer ce ministère.

5. L'institution de l'Eglise doit se modeler sur l'institution du Christ. Or le Christ a envoyé prêcher, premièrement les douze Apôtres et se-

est [art. 1]. Sed prædicti actus non sunt ¹ proprii religiosorum, sed potius prælatorum. Non ergo ad hujusmodi actus potest aliqua religio institui.

3. PRÆTEREA, inconueniens videtur quod auctoritas prædicandi, et confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum, qui in religione aliqua recipiuntur. Ergo inconueniens est quod aliqua religio instituatur ad actus prædictos.

4. PRÆTEREA, prædicatoribus debetur victus a fidelibus Christi, ut dicitur 1 ad Cor. 9. Si ergo committitur prædicationis officium alicui religioni ad hoc institutæ, sequitur quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis : quod cedit in magnum eorum gravamen. Non ergo debet aliqua religio institui ad hujusmodi actus exercendos.

5. PRÆTEREA, institutio Ecclesiæ debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primo misit ad prædi-

¹ In ms. : add. *prædicti*.

condement les soixante-douze disciples, selon qu'il est écrit. D'autre part la Glose fait cette remarque : « Les évêques tiennent la place des Apôtres et les prêtres du second ordre, c'est-à-dire les curés, celle des soixante-douze disciples. » Donc, en plus des évêques et des prêtres de paroisse, on ne doit pas instituer d'Ordre religieux chargé de prêcher ou de confesser.

CEPENDANT, parlant de la diversité des familles religieuses, l'Abbé Nesteros dit : « Certains choisissant le soin des malades, d'autres s'appliquant à la protection des malheureux et des opprimés, d'autres se consacrant à la prédication, d'autres enfin, se vouant au soulagement des pauvres par l'aumône, ont dû à leur charité et piété de jouir d'un grand crédit parmi les grands et hauts personnages. » Donc il est permis d'instituer un Ordre religieux aussi bien en vue d'instruire le peuple par la prédication et les autres actes de ce genre que pour prendre soin des malades.

candum duodecim Apostolos, ut habetur Luc. 9, [v. 12] et postea misit septuaginta duos discipulos, ut habetur Luc. 10 [v. 1] et, sicut Gloss. [ord. Bedæ sup. illud : Post hæc autem, etc.] ibidem dicit : « Apostolorum formam tenent episcopi, septuaginta duorum discipulorum minores presbyteri », scilicet curati. Ergo præter episcopos, et presbyteros parochiales non debet aliqua religio institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum.

SED CONTRA est quod in Collationibus Patrum [collat. 14 cap. 4], Abbas Nestorius de diversitate religionum loquens dicit : « Quidam eligentes ægrotantium curam, alii intercessionem quæ pro miseris, atque oppressis impenditur, exsequentes, aut doctrinæ insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos, ac summos viros pro affectu suo, ac pietate viguerunt. » Ergo, sicut ad ægrotantium curam aliqua

CONCLUSION : Nous avons établi qu'un Ordre religieux pouvait fort bien s'instituer en vue des œuvres de la vie active, en tant que ces œuvres elles-mêmes sont ordonnées à l'utilité du prochain, au service de Dieu et à la conservation de son culte. Or les actes qui ont pour objet le bien spirituel de son âme servent plus utilement les intérêts du prochain que les actes par où l'on subvient à son bien corporel. Il y a entre ces actes divers toute la distance qui sépare le spirituel du corporel. C'est sur cette considération que se fonde la supériorité de l'aumône spirituelle sur l'aumône matérielle. Les actes par où l'on concourt à assurer le bien spirituel du prochain intéressent aussi dans un plus haut degré le service de Dieu, auquel « nul sacrifice ne plaît autant que le zèle des âmes », assure S. Grégoire. C'est une œuvre plus relevée, pareillement, de défendre les fidèles par les armes spirituelles contre les erreurs que propagent les hérétiques et

religio potest institui, ita etiam ad docendum populum per prædicationem, et alia hujusmodi opera.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art. 2, huj. q.], convenienter religio institui potest ad opera vitæ activæ, secundum quod ordinantur ad utilitatem proximorum, et ad obsequium Dei, et conservationem divini cultus. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem quam per ea quæ pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora. Unde supra dictum est [q. 32, art. 3] quod eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium magis est acceptum, quam zelus animarum, ut Gregorius dicit super Ezech. [hom. 12]. Majus etiam est spiritualibus armis contra errores hæreticorum, et tentationes dæmonum fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri,

contre les tentations que les démons suscitent, que de protéger le peuple chrétien par les armes matérielles. Aussi est-il convenable au premier chef d'instituer un Ordre religieux pour la prédication et les autres ministères utiles au salut des âmes. [59]

SOLUTIONS : 1. Celui qui agit par la vertu d'un autre joue le rôle d'instrument. Or le ministre, d'après le Philosophe, peut être défini « un instrument vivant. » Donc le fait de prêcher ou d'exercer quelque autre fonction semblable par l'autorité des prélats ne tire pas le religieux du rang des disciples et sujets qui est le sien.

2. Les Ordres religieux institués pour exercer le métier des armes, ne le font point de leur propre autorité, mais par celle du Prince ou de l'Eglise, qui ont qualité pour cela. Tout de même, certains Ordres sont institués pour prêcher et confesser par délégation des prélats, supérieurs

et ideo convenientissimum est ad prædicandum, et alia hujusmodi, quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit in 1 Politic. [cap. 2, n. 4 et lib. 8 Ethic. cap. 11, n. 6]. Unde quod aliquis auctoritate prælatorum prædicet, vel alia hujusmodi faciat, non supergreditur discipulatus, vel subjectionis gradum, qui competit religiosus.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut religiones aliquæ instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propria, sed auctoritate principum, vel Ecclesiæ, quibus ex officio competit, sicut dictum est [art. 3 ad 4]; ita et religiones instituuntur ad prædicandum, et confessiones audiendum, non quidem pro-

et moindres, dont c'est l'office, et nullement par leur propre autorité. C'est justement le rôle propre de ces Ordres d'assister les prélats dans ce ministère.

3. Les prélats ne concèdent point à ces Ordres le pouvoir d'appliquer à la prédication et à la confession tous leurs sujets indistinctement, mais ceux que les supérieurs des dits Ordres en jugent capables, ou encore jusqu'à concurrence d'un chiffre fixé par les prélats eux-mêmes.

4. Le peuple chrétien n'est tenu en justice à assurer la subsistance que des prélats ordinaires, auxquels il appartient de percevoir les dîmes et oblations des fidèles et les autres revenus ecclésiastiques. S'il plaît aux religieux de servir gratuitement les fidèles dans ces sortes de ministères, sans exiger d'eux une rétribution, l'on ne voit pas bien en quoi ils sont à charge aux fidèles. Eux-mêmes peuvent avoir la libéralité de reconnaître les services de ces prédicateurs volontaires par

pria auctoritate, sed auctoritate prælatorum superiorum, et inferiorum, ad quos ex officio pertinet; et ita subvenire prælatis in tali ministerio, est hujusmodi religionis proprium.

AD TERTIUM dicendum quod a¹ prælatis non conceditur talibus religiosis, ut quilibet indifferenter possit prædicare, vel confessiones audire; sed secundum moderationem eorum qui hujusmodi religionibus præficiuntur, vel secundum taxationem ipsorum prælatorum.

AD QUARTUM dicendum quod plebs fidelis non tenetur ex debito juris ad sumptus ministrandos nisi ordinariis prælatis, qui propter hoc decimas, et oblationes fidelium recipiunt, et alios ecclesiasticos redditus. Sed si aliquis gratis in hujusmodi actibus velit fidelibus ministrare, non potestative [1 ad Cor. cap. 9, v. 4, 12]

¹ In ms. : *in*.

l'octroi de subsides temporels. S'ils n'y sont pas tenus en justice, ils y sont obligés en charité. Non pas toutefois de telle manière qu'ils « en soient éprouvés, les autres étant soulagés. »

Cependant, s'il ne se trouvait personne pour évangéliser ainsi gratuitement le peuple chrétien, les prélats ordinaires seraient tenus, au cas où ils ne suffiraient point à la tâche, de chercher des auxiliaires capables, dont ils auraient à assurer eux-mêmes la subsistance.

5. Les soixante-douze disciples ne figurent pas les seuls curés, mais tous ceux qui, inférieurs aux évêques, les assistent dans leur office. L'on ne voit point, en effet, que le Seigneur ait assigné des paroisses déterminées à ces soixante-douze disciples. « Il les envoyait devant lui en toute ville et localité qu'il avait dessein de visiter lui-même. » Or il s'est trouvé opportun d'appliquer certaines personnes à ce ministère en plus des prélats ordinaires, à cause de la multitude du peuple fidèle et de la difficulté de trouver des

ab eis sumptus exigens, non propter hoc gravantur fideles : quia etiam ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionem : ad quam etiamsi non teneantur ex debito juris, tenentur tamen ex debito charitatis : non autem ita quod eis sit tribulatio, aliis autem remissio, ut dicitur 2 ad Cor. 8 [v. 13]. Si tamen non invenirentur, qui gratis se hujusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarii prælati, si ipsi non sufficerent, alios ad hoc idoneos quærere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

AD QUINTUM dicendum quod formam septuaginta duorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicumque alii minoris ordinis, episcopis in eorum officio subserviunt : non enim legitur, quod septuaginta duobus discipulis Dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quod mittebat eos ante faciem suam in omnem civitatem et locum, quo

personnes suffisantes à affecter à chaque groupe. C'est pour une raison analogue, à savoir le défaut de princes chrétiens capables de résister aux infidèles dans certaines régions, qu'on s'est vu obligé d'instituer des Ordres religieux destinés au métier des armes.

ARTICLE 5.

Peut-on instituer un Ordre religieux voué à l'étude?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne paraît pas qu'on puisse instituer un Ordre religieux en vue de l'étude. Il est écrit, en effet, dans le *Psaume* : « Pour n'avoir pas connu la littérature, j'entrerai dans les puissances du Seigneur », c'est-à-dire, explique la Glose : « dans la vertu chrétienne. » Mais, c'est précisément l'affaire des religieux de s'élever à la perfection de la vertu chrétienne. Donc il ne leur sied point de s'appliquer à l'étude des lettres.

erat ipse venturus. Opportunum autem fuit, ut præter¹ ordinarios alii assumerentur ad hujusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, et difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus : sicut etiam religiones ad militandum necesse fuit institui, propter defectum sæcularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

ARTICULUS V.

Utrum sit instituenda aliqua religio ad studendum.

[Cont. impugn. Relig., cap. XI]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod non sit instituenda aliqua religio ad studendum : dicitur enim in Psal. 70 [v. 15, 16] : « Quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini », Gloss. interl.

¹ In ms. : *principaliter*.

2. Ce qui est un principe de dissentiments ne sied pas aux religieux, qui s'assemblent en vue de l'unité de la paix. Or l'étude engendre les dissentiments, témoin la multiplicité des sectes philosophiques. Aussi S. Jérôme a-t-il écrit : « Avant qu'on ne fît des études, à l'instigation du diable, dans la religion et qu'on ne dît parmi les peuples : Moi je suis de Paul, moi d'Apollon et moi de Céphas, etc. » Il semble, en conséquence, qu'un Ordre religieux ne puisse être établi en vue de l'étude.

3. La profession chrétienne doit différer de celle des Gentils. Or il s'en trouvait parmi les Gentils qui faisaient profession de philosophie. Maintenant encore, il se rencontre parmi les séculiers des professeurs de telle ou telle science. L'étude des lettres ne sied donc pas aux religieux.

CEPENDANT, S. Jérôme, écrivant à S. Paulin, l'invite à se consacrer à l'étude dans l'état monas-

« idest in virtutem christianam. » Sed perfectio christianæ virtutis maxime videtur ad religiosos pertinere. Ergo eorum non est studio literarum insistere.

2. PRÆTEREA, id quod est dissensionis principium, religiosis non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit; unde et in philosophis subsecuta est diversitas sectarum; unde et Hieronymus super Epist. ad Titum [cap. 1, v. 5] dicit : « Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis : Ego sum Pauli, ego Apollo¹, ego Cephæ, etc. ». Ergo videtur quod nulla religio debeat institui ad studendum.

3. PRÆTEREA, professio christianæ religionis differre debet a professione Gentilium : sed apud Gentiles aliqui philosophiam profitebantur; et nunc etiam aliqui sæculares dicuntur aliquarum scientiarum professores; non ergo religiosis competit studium literarum.

SED CONTRA est quod Hieronymus in Epistola

¹ In ms. : *Appello*.

tique : « Etudions sur terre des choses dont nous conservions la science dans le ciel. » Et plus loin : « Tout ce qui fera l'objet de ta recherche, je tâcherai d'en acquérir la science avec toi. »

CONCLUSION : Nous avons dit que la vie religieuse pouvait se proposer comme fin la vie active et la vie contemplative. Parmi les œuvres de la vie active, les principales sont celles qui ont pour objet le salut des âmes, comme la prédication et autres ministères semblables. L'étude des lettres convient donc à la vie religieuse à trois titres. D'abord, au titre de la vie contemplative elle-même, pour laquelle l'étude des lettres offre une double utilité. Premièrement, une utilité directe, en éclairant l'esprit. La vie contemplative, dont nous parlons présentement, est principalement ordonnée à la contemplation des choses divines, dans laquelle l'homme est dirigé (par l'étude).

[al. 53, 103 n. 9] ad Paulinum invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens : « Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cælis »; et infra [n. 10] : « Quidquid quæsieris, tecum scire conabor. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art. 2 et 3], religio potest ordinari ad vitam activam, et ad vitam contemplativam : inter opera autem vitæ activæ principaliora autem sunt illa, quæ ordinantur directe ad salutem animarum ; sicut prædicare, et alia hujusmodi [art. præced.]. Competit ergo studium literarum religioni tripliciter. Primo quidem quantum ad id, quod est proprium contemplativæ vitæ, ad quam studium literarum dupliciter adjuvat. Uno modo, directe coadjuvando ad contemplanandum, illuminando scilicet intellectum. Vita enim contemplativa, de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinarum, ut supra habitum est [q. 180, art. 4], in qua dirigitur homo ad considerandum divina ; unde in laudem viri justi dicitur in Psal. 1 [v. 2] quod « in lege Domini meditabitur die ac nocte » ; et Eccli. 39 [v. 1] dicitur :

C'est pourquoi nous lisons à la louange de l'homme juste : « Dans la Loi du Seigneur, il médite jour et nuit. » Et ailleurs : « Le sage fera de la sagesse des anciens l'objet de son étude et s'appliquera à l'étude des prophètes. » Secondement, une utilité indirecte, en écartant les dangers de la contemplation, à savoir les erreurs où tombent souvent, dans la contemplation des choses divines, ceux qui ignorent les Ecritures. C'est ainsi qu'il est raconté de l'Abbé Sérapion qu'il tomba, par simplicité, dans l'erreur des Anthropomorphes, qui attribuent à Dieu une forme humaine. Sur quoi S. Grégoire remarque : « Certains, forçant, sous prétexte de contemplation, leur capacité, en viennent à s'engager dans des dogmes pervers et au lieu de s'appliquer à demeurer les humbles disciples de la vérité, ils aboutissent à devenir des maîtres d'erreur. » C'est pourquoi il est écrit : « J'ai formé dans mon cœur le propos de priver mon corps de vin pour transférer mon esprit en la sagesse et éviter la sottise. »

« Sapientiam antiquorum exquiret sapiens, et in Prophetis vacabit. » Alio modo studium literarum juvat ad contemplativam vitam indirecte, removendo contemplationis pericula, scilicet errores, qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his, qui Scripturas ignorant : sicut in Collationibus Patrum [collat. 10, q. 3] legitur quod Abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem Anthropomorphitarum, idest eorum, qui Deum habere humanam formam arbitrantur; unde dicit Gregorius in 6 Moral. [cap. 17 al 37, in vet. 26], quod « nonnulli, dum plus exquirunt contemplando, quam capiant, usque ad perversa dogmata erumpunt : et dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt »; et propter hoc dicitur Eccle. 2 [v. 3] : « Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam. » Secundo necessarium est

L'étude des lettres est nécessaire, en second lieu, aux Ordres religieux établis en vue de la prédication et des autres ministères de ce genre. Aussi l'Apôtre écrit-il de l'évêque, dont l'office comporte ces ministères : « Attaché au discours fidèle conforme à la doctrine, pour être capable d'exhorter dans la saine doctrine et de réduire au silence les contradicteurs. » Qu'on n'objecte pas que les Apôtres ont été envoyés prêcher sans avoir étudié. Car, dit S. Jérôme : « Tout ce que l'étude et la méditation quotidienne de la Loi a coutume de procurer aux autres, à eux l'Esprit Saint le leur suggérerait. »

En troisième lieu, l'étude des lettres convient aux Ordres religieux à raison de l'utilité qu'elle présente au point de vue des conditions essentielles de la vie religieuse elle-même. L'intempérance de la chair trouve en elle un remède efficace. « Aime l'étude des Ecritures, écrivait S. Jérôme, et tu n'aimeras point les vices de la chair. » Elle détourne, en effet, l'esprit de la pensée de ces

studium literarum religioni institutæ ad prædicandum, et alia hujusmodi exercendum; unde Apostol. dicit ad Tit. 1 de episcopo, ad cujus officium hujusmodi actus pertinent : « Amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos, qui contradicunt, arguere. » Nec obstat quod apostoli absque studio literarum ad prædicandum sunt missi, quia, ut Hieronymus dicit in Epistola ad Paulinum [epist. 103], « quisquis aliis exercitatio, et quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, illis Spiritus Sanctus suggerebat. » Tertio studium literarum religioni congruit quantum ad id, quod est omni religioni commune. Valet enim ad vitandum carnis lasciviam; unde et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum [epist. 124, al. 4 n. 3] : « Ama Scripturarum studia et carnis vitia non amabis » : avertit enim animam a cogitatione lasci-

dérèglements et elle macère la chair par le labeur qu'elle impose selon cette parole : « Les veilles de l'honnêteté épuisent la chair. » Elle est efficace aussi pour abolir l'amour des richesses. C'est pourquoi il est écrit : « Auprès d'elle, il m'a paru que les richesses n'étaient rien. » Et ailleurs : « Pour nous, nous n'avons eu besoin de rien de tout cela, ayant, pour nous consoler, les Saints Livres qui sont entre nos mains. » Elle vaut enfin pour former à l'obéissance : « Quelle est cette perversité, disait S. Augustin, de ne pas vouloir se conformer à ce qu'on lit tout en ayant le goût de lire? »

Il est donc manifeste qu'il est parfaitement légitime d'établir un Ordre religieux en vue de l'étude des lettres. [60]

SOLUTIONS : 1. La Glose entend ce texte de la lettre de la Loi ancienne, dont l'Apôtre dit : « La lettre tue. » « Ne pas connaître la littéra-

viæ, et carnem macerat propter studii laborem, secundum illud Eccli. 31 [v. 1] : « Vigilia honestatis tabefaciet carnes. » Valet etiam ad auferendam cupiditatem divitiarum : unde Sap. 7 [v. 8] dicitur : « Divitias nihil esse dixi in comparatione illius » : et 1 Machab. 12 [v. 9] dicitur : « Nos autem nullo horum indiguimus (scilicet exteriorum subsidiorum) habentes solatio sanctos libros, qui in manibus nostris sunt. » Valet etiam ad obedientiæ documentum : unde Augustinus dicit in lib. de Oper. Monach. [cap. 17] : « Quæ est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? ». Et ideo manifestum est, quod congrue potest institui religio ad studium literarum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Glossa ibi exponit de litera veteris legis de qua Apost. dicit 2 ad Cor. 3 [v. 6] : « Litera occidit »; unde « non cognoscere literaturam », est non approbare literalem circumcisionem, et cæteras carnales observantias.

ture », ce serait donc ne pas s'attacher à la circoncision et aux autres observances charnelles.

2. L'étude est ordonnée à la science, qui enfle, si elle n'est pas accompagnée de charité et qui, par conséquent, produit les dissensions, selon cette parole : « Entre orgueilleux, ce ne sont que disputes. » Mais, accompagnée de charité, elle édifie et engendre la concorde. Aussi l'Apôtre, qui vient de dire : « Vous êtes devenus riches en toute espèce de discours et de science », ajouta-t-il : « Dites tous de même et qu'il n'y ait pas de schismes parmi vous. » Au surplus, S. Jérôme, en cet endroit, ne parle pas de l'étude des lettres mais de ce goût de dispute que les hérétiques et schismatiques ont introduit dans la religion chrétienne.

3. Les philosophes professaient l'étude des lettres pour ce qui regarde les sciences humaines. Les religieux s'appliquent principalement à l'étude

AD SECUNDUM dicendum quod studium ad scientiam ordinatur, quæ sine charitate inflat, [1 ad Cor. cap. 8, v. 1] et per consequens dissensiones facit, secundum illud Prov. 13 [v. 10] : « Inter superbos semper sunt jurgia. » Sed cum charitate ædificat, [1 ad Cor. cap. 8, v. 1] et concordiam parit; unde, 1 ad Cor. 1, [v. 5] Apostolus, cum dixisset : « Divites facti estis in omni verbo, et in omni scientia », postmodum subdit : « Idipsum dicatis omnes ut non sint in vobis schismata ¹. » Hieronymus tamen non loquitur ibi de studiis literarum, sed de studiis dissensionum, quæ per hæreticos, et schismaticos intraverunt in religione christiana.

AD TERTIUM dicendum quod philosophi profiebantur studia literarum quantum ad sæculares doctrinas. Sed religiosi competit principaliter intendere studio literarum pertinentium ad doctrinam, quæ secundum pietatem est, ut dicitur Tit. 1 [v. 1, 1 ad Tim. cap. 6,

¹ In ms. : *schisma*.

des lettres qui relèvent « de la doctrine ordonnée à la piété », pour employer la formule de S. Paul. Pour ce qui regarde les autres doctrines, ce n'est pas l'affaire des religieux, dont la vie appartient toute entière aux divins ministères, de les étudier, si ce n'est en tant qu'elles sont ordonnées à la théologie. C'est ce que dit S. Augustin : « Pour nous, estimant que nous ne pouvons nous désintéresser de ceux que les hérétiques trompent par la fausse promesse de donner les raisons et la science des choses, nous nous attardons à considérer les chemins par où l'on passe. Encore n'oserions-nous pas le faire, si nous ne constations qu'un grand nombre de fils pieux de l'Eglise en ont agi de même, et pour ce même motif de réfuter les hérétiques. » [61]

v. 3] : aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi inquantum ordinatur ad sanctam doctrinam; unde Augustinus dicit in fine Musicæ [lib. 6 cap. 17] : « Nos, dum negligenter esse non estimamus, quos hæretici notionis et scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardius intendimus consideratione ipsarum viarum : quod tamen facere non auderemus¹, nisi multos pios Ecclesiæ filios eadem refrenandorum hæreticorum necessitate fecisse videremus. »

¹ In ms. : *audemus*.

ARTICLE 6.

Les Ordres religieux adonnés à la vie contemplative sont-ils supérieurs à ceux qui se vouent aux œuvres de la vie active?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que les Ordres contemplatifs ne sont pas supérieurs aux Ordres actifs. Nous lisons, en effet, dans une Décrétale : « De même qu'un bien plus grand l'emporte sur un bien moindre, de même l'utilité commune l'emporte sur le bien particulier. Dans ce cas, il est juste de préférer l'enseignement au silence, la sollicitude à la contemplation, le labeur à la tranquillité. » Or meilleur est l'Ordre religieux qui est ordonné au plus grand bien. Il semble donc que les Ordres religieux établis en vue de la vie active sont supérieurs à ceux qui ont en vue la vie contemplative.

2. Tous les Ordres religieux, nous l'avons vu,

ARTICULUS VI.

Utrum religio, quæ vacat vitæ contemplativæ, sit potior ea, quæ vacat operibus vitæ activæ.

[Cont. impugn. Relig., cap. 1]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod religio quæ vacat vitæ contemplativæ, non sit potior ea quæ vacat operationibus vitæ activæ : dicitur enim Extra. de Regularib. et transeuntibus ad Religionem, cap. Licet : « Sicut majus bonum minori bono præponitur ; ita communis utilitas speciali utilitati præfertur : et in hoc casu recte præponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, et labor quieti. » Sed religio est melior, quæ ad majus bonum ordinatur. Ergo videtur quod religiones quæ ordinantur ad vitam activam sint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplativam.

2. PRÆTEREA, omnis religio ordinatur ad perfectio-

sont ordonnés à la perfection de la charité. Mais sur ce texte : « Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang », la Glose remarque : « Il n'y a pas en cette vie de charité plus parfaite que celle à laquelle sont parvenus les saints Martyrs, qui ont lutté jusqu'au sang contre le péché. » Lutter jusqu'au sang contre le péché, c'est le rôle des Ordres religieux militaires, qui sont des Ordres voués à la vie active. Donc ces Ordres-là sont les plus parfaits qui soient.

3. Un Ordre religieux est d'autant plus parfait que l'observance y est plus stricte. Or rien n'empêche que des Ordres voués à la vie active suivent une observance plus rigoureuse que les Ordres contemplatifs. Ils leur sont donc supérieurs.

CEPENDANT, la parole du Seigneur est là qui dit que la bonne part appartient à Marie, laquelle figure la vie contemplative.

nem charitatis, ut supra habitum est [art. 1 et 2 huj. q., q. 186, art. 7, q. 187, art. 2]. Sed super illud Hebr. 12 [v. 4] : « Nondum usque ad sanguinem restitistis », dicit Gloss. [Aug. Serm. 17, de Verb. Apost. cap. 1] : « Perfectior in hac vita dilectio nulla est ea, ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum certarunt usque ad sanguinem. » Certare autem usque ad sanguinem competit religionibus, quæ ad militiam ordinantur; quæ tamen pertinent ad vitam activam. Ergo videtur quod hujusmodi religiones sint potissimæ.

3. PRÆTEREA, tanto videtur esse aliqua religio perfectior, quanto est arctior : sed nihil prohibet, aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiæ, quam illæ, quæ ordinantur ad vitam contemplativam; ergo sunt potiores.

SED CONTRA est quod Dominus Luc. 10, [v. 42] dicit optimam esse partem Mariæ; per quam vita contemplativa significatur.

CONCLUSION : Nous avons déjà fait observer qu'un Ordre religieux diffère d'un autre principalement par la fin poursuivie, secondairement par les exercices à l'aide desquels il y tend. D'autre part, un Ordre religieux ne peut être dit supérieur à un autre que sur les points où il diffère de cet autre, la supériorité de l'un sur l'autre se prenant principalement de la valeur de leur fin respective et secondairement de celle des exercices par où ils prétendent l'atteindre. On remarquera toutefois la portée différente que prend la comparaison suivant qu'elle porte sur la fin ou sur les exercices. Sa valeur est absolue dans le premier cas, la fin étant recherchée pour elle-même, relative dans le second, les exercices n'étant que des moyens en vue de la fin. D'où il suit que cet Ordre sera estimé supérieur absolument, qui poursuit une fin supérieure, soit qu'il soit ordonné à un bien plus grand, soit qu'il le soit à des biens plus nombreux.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [art. 1, huj. q., Greg. Moral. lib. 6 cap. 51; In Ezech. hom. 14], differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ¹ ex parte finis, secundario autem ex parte exercitii. Et quia non potest dici aliquid altero potius, nisi secundum id in quo ab eo differt, ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundario autem secundum exercitium. Diversimode tamen ² utraque comparatio attenditur : nam comparatio quæ est secundum finem, est absoluta ; eo quod finis propter se quæritur : comparatio autem quæ est secundum exercitium, est respectiva ; quia exercitium non quæritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri præfertur, quæ ordinatur ad finem absolute potiore, vel ³ quia est majus bonum, vel quia est ad plura bona ordinatum : si vero sit finis idem, secundario attenditur præemi-

¹ In ms. : *attendere*. — ² In ms. : add. : *secundum*. — ³ In ms. : *quod*.

Mais si deux Ordres poursuivent la même fin, celui-là sera jugé supérieur, non pas qui possède la plus grande quantité d'exercices pour l'atteindre, mais qui possède les exercices les mieux adaptés. D'où le mot de S. Antoine préférant la discrétion, qui met tout au point, aux jeûnes, aux veilles et à toutes les observances de ce genre.

Nous devons maintenant considérer que l'œuvre de la vie active est double. Il y a celle qui dérive de la plénitude de la contemplation, comme l'enseignement et la prédication. C'est la pensée de S. Grégoire : « Des hommes parfaits sortant de leur contemplation il est dit : Ils ouvriront la bouche et dans leurs paroles se retrouvera le goût de ta suavité. » Et ceci l'emporte sur la simple contemplation. Il est plus parfait, en effet d'éclairer que de voir seulement la lumière, de communiquer aux autres ce qu'on a contemplé que de contempler seulement. Il y a ensuite cette œuvre de la

nentia religionis, non secundum quantitatem exercitii, sed secundum proportionem ejus ad finem intentum; unde et in Collationibus Patrum [collat. 2, cap. 2] introducitur sententia B. Antonii, qui prætulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, et jejuniis, et vigiliis, et omnibus hujusmodi observantiis. Sic ergo dicendum est quod opus vitæ activæ est duplex : unum quidem, quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina, et prædicatio; unde et Gregorius dicit in 5 hom. super Ezech. quod « de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus » dicitur Psal. 144 : « Memoriam suavitatis tuæ eructabunt »; et hoc præfertur simplici contemplationi : sicut enim majus est illuminare, quam lucem solum videre, ita majus est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari : aliud autem opus est vitæ activæ, quod totaliter consistit in occupatione exteriori; sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia hujusmodi, quæ

vie active qui consiste toute en occupations extérieures, faire l'aumône, par exemple, exercer l'hospitalité et autres choses pareilles. Ces œuvres-là sont inférieures aux œuvres de la contemplation, hormis le cas de nécessité, ainsi que nous l'avons exposé plus haut.

Ainsi donc, parmi les Ordres religieux, ceux-là occupent le plus haut rang qui sont ordonnés à l'enseignement et à la prédication. Ils sont, de tous, les plus proches de la perfection des évêques. C'est la vérification du principe connu formulé par Denys : « Dans toute hiérarchie, ce que le premier ordre a de moins relevé se prolonge en quelque sorte dans ce que le second ordre a de plus parfait. » Le second rang appartient aux Ordres voués à la contemplation. Au troisième rang se placent les Ordres qui se consacrent aux occupations extérieures.

A égalité de rang, apparaît entre les Ordres une inégalité qui se prend de la valeur de l'acte

sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet [q. 182, art. 1]. Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum, et prædicandum, quæ et propinquissimæ sunt perfectioni episcoporum : sicut et in aliis rebus « fines primorum conjunguntur principiis secundorum », ut dicit Dionysius 7, cap. de Div. Nom. [lect. 4] : secundum autem gradum tenent illæ, quæ ordinantur ad contemplationem : tertius autem gradus est earum, quæ occupantur circa exteriores actiones. In singulis autem horum graduum potest attendi præeminentia secundum quod una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere : sicut inter opera vitæ activæ potius est redimere captivos, quam recipere hospites ; et in operibus contemplativæ potior est ¹ oratio, quam lectio. Potest etiam attendi præeminentia

¹ In ms. : *et*.

précis auquel ils sont respectivement ordonnés. C'est ainsi que parmi les œuvres de la vie active, le rachat des captifs l'emporte sur l'exercice de l'hospitalité et parmi les œuvres de la vie contemplative la prière l'emporte sur la lecture.

Un Ordre religieux peut encore prétendre à la prééminence s'il est voué à un plus grand nombre d'œuvres bonnes, ou si ses statuts sont mieux adaptés au but qu'il poursuit. [62]

SOLUTIONS : 1. Cette Décrétale vise la vie active ordonnée au salut des âmes.

2. Les Ordres militaires sont plus directement ordonnés à verser le sang des ennemis que celui de leurs membres. Or c'est cette seconde effusion seule qui fait le martyr. Cela n'empêche pas, d'ailleurs, que ces Ordres puissent prétendre, dans un cas particulier, au mérite du martyr. Et alors ils prennent le premier rang parmi les Ordres religieux. Il peut arriver pareillement que les œuvres de la vie active l'emportent dans un cas donné sur la contemplation.

si una earum ad plura horum ordinetur, quam alia¹; vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Decretalis illa loquitur de vita activa, prout ordinatur ad salutem animarum.

AD SECUNDUM dicendum quod religiones, quæ instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium, quam ad hoc quod eorum sanguis fundatur, quod proprie martyribus competit : nihil tamen prohibet hujusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrii consequi, et in hoc præferri aliis religiosis : sicut et opera activa interdum in aliquo casu præferuntur contemplationi.

¹ In ms. : om. *quam alia*.

3. Ce qui fait la principale valeur d'un Ordre religieux, S. Antoine l'a remarqué, ce n'est pas la rigueur de son observance. « Est-ce là, est-il écrit, le jeûne que je demande, se mortifier toute la journée? » Cette rigueur de l'observance est un élément de la vie religieuse en tant que nécessaire à la macération de la chair. Mais, suivant la remarque de S. Antoine, la macération de la chair, si elle ne s'accompagne pas de discrétion, risque d'aboutir à ruiner les forces corporelles. Un Ordre n'est donc pas supérieur à un autre pour avoir simplement des observances plus rigoureuses. Il ne l'est que si elles sont plus discrètes et mieux adaptées à son but. Telles manières, par exemple, de macérer la chair assureront mieux la continence que telles autres. La macération par l'abstinence dans le boire et le manger et donc par la faim et la soif se révèle plus efficace que la macération par la privation de vêtements, c'est-à-dire par le froid et la nudité ou que la macération par le labeur corporel. [63]

AD TERTIUM dicendum quod arctitudo observantiarum non est quod præcipue in religione commendatur, ut Beatus Antonius dicit in Collationibus Patrum [collat. 2, cap. 2, et cap. 3 et 4]; et Isaïæ 58 [v. 5] : « Numquid hoc est jejunium, quod elegi, per diem affligere hominem animam? » Tamen assumitur in religione ut necessaria ad carnis macerationem, quæ « si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum », sicut Beatus Antonius dicit. Et ideo non est potior religio ex hoc quod habet arctiores observantias, sed ex hoc quod ex majori discretione sunt ejus observantiæ ordinatæ ad finem religionis; sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinenciam cibi, et potus, quæ pertinent ad famem, et sitim, quam per subtractionem vestium, quæ pertinent ad frigus, et ad nuditatem, et quam per corporalem laborem.

ARTICLE 7.

La possession de biens en commun rabaisse-t-elle la perfection d'un Ordre religieux?

DIFFICULTÉS : 1. Il y a apparence qu'elle la diminue. En effet, le Seigneur a dit : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres. » D'où il apparaît que la perfection de la vie chrétienne comporte le dépouillement des biens terrestres. Mais ceux qui possèdent quelque chose en commun ne peuvent prétendre avoir accompli ce dépouillement. Il semble donc qu'ils n'atteignent pas entièrement à la perfection de la vie chrétienne.

2. La perfection des conseils demande que l'homme soit délivré des soucis terrestres. C'est ce que suppose l'Apôtre lorsqu'il conseille la virginité : « Je vous veux sans soucis. » Mais la mise

ARTICULUS VII.

Utrum habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis.

[Opusc. 17, cap. 15; opusc. 10, cap. 6]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis : dicit enim Dominus Matth. 19 [v. 21] : « Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus » : ex quo patet quod carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem christianæ vitæ. Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent divitiis mundanis. Ergo videtur quod non attingunt omnino ad perfectionem vitæ christianæ.

2. PRÆTEREA, ad perfectionem consiliorum pertinet ut homo mundana sollicitudine careat; unde etiam Apostolus, 1 ad Cor. 7 [v. 32], dans consilium de virginitate, dicit : « Volo vos sine sollicitudine esse. »

en réserve de ressources pour l'avenir trahit le souci de la vie présente, souci que le Seigneur interdit à ses disciples : « N'ayez pas souci de demain. » Il semble donc que la possession commune de quelque chose porte atteinte à la perfection de la vie chrétienne.

3. Dans une communauté, les biens de tous sont d'une certaine manière les biens de chacun. Parlant de certains, S. Jérôme écrit : « Ils sont plus riches, moines, qu'ils n'étaient, séculiers. Sous le Christ pauvre, ils possèdent des biens qu'ils n'avaient pas sous le diable riche. L'Eglise gémit de voir riches ceux que le monde tenait pour des mendiants. » Mais la possession privée de richesses porte préjudice à la perfection religieuse. Donc, pareillement, leur possession en commun.

4. A propos d'un saint homme nommé Isaac,

Sed ad sollicitudinem præsentis vitæ pertinet quod aliqui reservent sibi aliquid in futurum : quam ¹ quidem sollicitudinem Dominus discipulis prohibet, Matth. 6 [v. 34], dicens : « Nolite solliciti esse in crastinum. » Ergo videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem christianæ vitæ.

3. PRÆTEREA, divitiæ communes quodammodo pertinent ad singulos, qui sunt in communitate; unde dicit Hieronymus ad Heliodorum Episc. [epist. 3], de quibusdam : « Sunt ² ditiores monachi quam fuerant sæculares, qui possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerunt : suscipit ³ eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos. » Sed per quod aliquis habeat divitias proprias, derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat quod aliquid in communi habeat.

4. PRÆTEREA, Gregorius narrat in 3 Dialog. [cap. 14]

¹ In ms. : *qui*. — ² In ms. : *sunt de quibusdam*, in loco : *de quibusdam* : *sunt*... — ³ In ms. : *suspirat* corrigitur per *suscipit*.

S. Grégoire raconte ceci : « Ses disciples le suppliaient humblement de vouloir accepter pour l'usage du monastère les biens qu'on offrait. Mais lui, soucieux de sauvegarder sa pauvreté, maintenait son courageux propos : « Le moine qui cherche des propriétés sur la terre, disait-il, ce n'est pas un moine. » Or il s'agit de propriétés communes, que l'on offrait pour l'usage commun du monastère. Il semble donc que la possession de quelque chose en commun abolisse la perfection religieuse.

5. Enseignant à ses disciples la perfection religieuse, le Seigneur leur disait : « Ne possédez ni or, ni argent, ni monnaie dans vos ceintures, ni sac de voyage. » « C'était, remarque S. Jérôme, condamner ces philosophes que le peuple appelle les Porte-besaces et qui, soi-disant contempteurs du siècle et tenant toutes choses pour néant, portent leur cellier sur leur dos. » Il semble

de quodam sanctissimo viro Isaac, quod « cum ei discipuli humiliter innuerent, ut pro usu monasterii possessiones, quæ offerebantur, acciperet, ille sollicitus suæ paupertatis custos fortem¹ sententiam tenebat, dicens : monachus, qui in terra possessiones quærit, monachus non est », quod intelligitur de communibus possessionibus, quæ pro communi usu monasterii ei offerebantur. Ergo videtur quod habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

5. PRÆTEREA, Dominus perfectionem religionis discipulis tradens, Matthæi 10 [v. 9 et 10], dicit : « Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via » : per quod, ut Hieronymus dicit [in hunc loc.], et « arguit philosophos, qui vulgo appellantur Bactroperitæ², quasi contemptores sæculi, et omnia pro nihilo dicentes, cellarium secum vehant. » Ergo videtur quod reservare aliquid

¹ In ms. : *fortes*. — ² In ms. : *Bactrusparæ* (?).

donc que se constituer une réserve, soit en particulier, soit en commun, diminue la perfection religieuse.

CEPENDANT, les *Décrets* se sont approprié cette maxime de S. Prosper : « Il est donc clair que la perfection exige l'abandon des biens propres et qu'elle est compatible avec la possession des biens d'Eglise, qui sont manifestement des biens communs. »

CONCLUSION : Nous avons déjà dit que la perfection ne consiste pas essentiellement dans la pauvreté, mais dans l'application à suivre le Christ. « Parce que ce n'est pas assez de tout laisser, remarque S. Jérôme, S. Pierre ajoute ce qui fait la perfection même, c'est-à-dire : Nous t'avons suivi. » La pauvreté joue le rôle de moyen ou d'exercice propre à conduire à la perfection. Aussi l'Abbé Moyse dit-il : « Les jeûnes, les veilles, la méditation des Ecritures, la nudité,

sive in proprio, sive in communi, diminuât perfectionem religionis.

SED CONTRA est quod Prosper dicit in lib. 2 de Vita Contempl. [cap. 9], et habetur 12 qu. 1 [cap. Expedit] : « Satis ostenditur, et ¹ propria debere propter defectum contemni, et sine impedimento perfectionis Ecclesiæ posse facultates ², quæ sunt profecto communia, possideri. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [qu. 184, art. 3 et qu. 158, art. 6 ad 1], perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi super Matthæum [cap. 19 sup. illud : « Et secuti sumus te »] : « Quia non sufficit omnia relinquere, addidit Petrus quod perfectum est, id est, secuti sumus te. » Paupertas autem est sicut instrumentum, vel exercitium perveniendi ad perfectionem ; unde in Collationibus Patrum

¹ In ms. : *ex*. — ² In ms. : *facultate*.

l'absence de ressources sont, non pas la perfection même, mais des moyens de perfection. »

Or l'absence de ressources ou pauvreté s'affirme moyen de perfection en ce que l'abandon des richesses écarte certains obstacles à la charité. Il y en a trois principaux. D'abord, le souci que la richesse apporte avec elle : « Celui qui se trouve semé dans les épines, a dit le Seigneur, c'est celui qui a entendu la parole mais chez qui le souci de ce siècle et la séduction des richesses étouffe la parole. » Ensuite, l'amour des richesses, que leur possession développe. « Parce qu'il est difficile de mépriser les richesses qu'on possède, observe S. Jérôme, le Seigneur n'a pas dit : Il est impossible, mais il est difficile au riche d'entrer dans le royaume des cieux. » Enfin, la vaine gloire et l'orgueil, causés par la richesse. « Ceux qui se fient à leur puissance, qui tirent gloire de la multitude de leurs richesses. »

De ces trois choses, la première est inséparable

[collat. 1 cap. 7], Abbas Moyses dicit : « *Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt.* » Est autem privatio omnium facultatum, sive paupertas, perfectionis instrumentum, in quantum per remotionem divitiarum tolluntur quædam charitatis impedimenta : quæ sunt præcipue tria. Quorum primum est sollicitudo, quam secum divitiæ afferunt; unde Dominus dicit, Matth. 13 [v. 22] : « Qui autem seminatus est in spinis, hic est qui verbum audit : et sollicitudo istius sæculi, et fallacia divitiarum suffocat verbum. » Secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur; unde Hieronymus dicit super Matth. [cap. 19 super illud : Facilius est camelum], quod « quia divitiæ habitæ difficile contemnuntur, non dicit Dominus : Impossibile est divitem intrare in regnum cælorum, sed difficile. » Tertium autem est inanis gloria, vel elatio, quæ ex

en partie de la possession des richesses en quelque quantité que ce soit. C'est une nécessité pour l'homme de prendre quelque souci d'acquérir ou de conserver les biens extérieurs. Mais si l'on ne recherche ou possède ces biens qu'en petite quantité et simplement dans la mesure requise pour assurer sa subsistance, le souci qu'ils donnent ne va pas bien loin. C'est pourquoi il n'est pas contraire à la perfection chrétienne. Le Seigneur ne défend pas toute sollicitude mais seulement celle qui serait excessive et nuisible. Aussi sur ce texte : « Ne vous inquiétez pas de votre vie, de ce que vous mangerez, etc. » S. Augustin écrit-il : « Par ces paroles, il n'entend pas leur interdire de se procurer le nécessaire, mais de se faire un but de ces choses et de porter dans la prédication de l'Evangile la préoccupation de les acquérir. » Mais la possession de grandes richesses entraîne de grands soucis, qui distraient et accaparent l'esprit humain et l'empêchent de s'appliquer

divitiis nascitur, secundum illud Ps. 48 [v. 7] : « Qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur. » Horum trium, primum a divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnæ, sive sint parvæ : necesse est enim hominem aliququaliter sollicitari de acquirendis, vel conservandis exterioribus rebus : sed si res exteriores non quærantur, vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multum impedit hominem ; unde nec perfectioni repugnat christianæ vitæ : non enim a Domino sollicitudo interdicatur, sed superflua, et nociva ; unde super illud Matthæi [v. 25] : « Nolite solliciti esse animæ vestræ, quid manducetis, etc., » dicit Augustinus in lib. 2 de Serm. Dom. in monte [implic. cap. 16 sed expres. in lib. de Op. Mon. cap. 26] : « Non hoc dicit, ut ista non procurent quantum est necessarium ; sed ut non ista intueantur, et faciant propter ista quidquid in Evangelii prædica

entièrement à Dieu. Quant aux deux autres choses, l'amour des richesses et l'orgueil qu'elles inspirent, elles ne se rencontrent que dans le cas des personnes très riches.

Cependant, qu'il s'agisse de richesses modiques ou considérables, la situation est bien différente suivant qu'on les possède à titre individuel ou en commun. En effet, le soin que l'on prend de ses biens personnels relève de l'amour naturel dont on s'aime soi-même, tandis que la sollicitude pour les choses communes relève de cet amour de charité, qui ne cherche pas son intérêt particulier mais la commune utilité. La vie religieuse étant ordonnée à la perfection de la charité, laquelle s'achève dans « l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi-même », il s'ensuit que la possession de biens personnels répugne à la perfection de l'état religieux. Mais le soin que l'on prend des biens de la communauté peut constituer une œuvre de charité, quoique infé-

tionem facere videntur » ; sed abundans divitiarum possessio abundantior sollicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur, et impeditur, ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia vero duo, scilicet amor divitiarum, et elatio, seu gloriatio de divitiis, non sequuntur nisi abundantes divitias. Differt tamen circa hoc, utrum divitiæ abundantes, vel moderatæ in proprio, vel in communi habeantur : nam sollicitudo, quæ circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat : sed sollicitudo, quæ adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem charitatis, quæ non quærit, quæ sua sunt, sed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit amor Dei usque ad contemptum sui, habere aliquid proprium repugnat perfectioni religionis : sed sollicitudo, quæ adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad charitatem : licet per hoc impediri possit aliquis

rière et susceptible d'en empêcher de plus relevées, telle que la divine contemplation et l'instruction du prochain. D'où il suit que la possession, même commune, de biens surabondants, mobiliers ou immobiliers, est un obstacle à la perfection, bien qu'elle ne l'exclue pas entièrement. La possession commune de biens mobiliers ou immobiliers en quantité simplement suffisante pour assurer la subsistance ne met pas obstacle à la perfection religieuse.

Pour autant du moins que l'on considère la pauvreté par rapport à la fin commune de toute vie religieuse, qui est de vaquer au service de Dieu. Mais il la faut considérer aussi en regard des fins particulières de tel Ordre, qui demandent une plus ou moins grande pauvreté. Un Ordre religieux est parfait pour ce qui regarde la pauvreté, à proportion que sa pauvreté est mieux adaptée aux fins qu'il poursuit. Or il est évident que les œuvres extérieures et corporelles de la

altior charitatis actus, puta contemplationis divinæ, aut instructionis proximorum. Ex quo patet quod habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus, sive in immobilibus, est impedimentum perfectionis : licet totaliter non excludat eam : habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus, sive immobilibus ¹, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit, si consideretur paupertas in comparatione ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis.

Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic, præsupposito tali fine, paupertas major, vel minor est religioni accommoda : et tanto erit unaquæque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim quod ad exte-

¹ In ms. : om. *sive immobilibus*.

vie active exigent de plus abondantes ressources ; la contemplation, en revanche, n'a que peu de besoins. « Pour l'action, écrit Aristote, il faut une quantité de choses, et plus l'action est étendue et relevée, plus il en faut. Le contemplatif, lui, n'a pas besoin de tout cela. Le nécessaire lui suffit et le surplus ne ferait que l'encombrer. » Les Ordres voués à l'action et aux œuvres corporelles, par exemple au métier des armes, à l'exercice de l'hospitalité, etc., seraient donc imparfaits, s'ils ne possédaient pas en commun les ressources nécessaires. Les Ordres, au contraire, qui sont voués à la vie contemplative, sont d'autant plus parfaits que leur pauvreté les affranchit davantage du soin des choses matérielles. D'autre part, plus un Ordre impose à ses membres le souci des choses spirituelles et plus la sollicitude des choses matérielles lui est un obstacle. Or il est évident qu'un Ordre voué à la contemplation et à la communication de la vérité contemplée, par

riora, et corporalia opera vitæ activæ indiget hominibus copia exteriorum rerum : ad contemplationem autem pauca requiruntur ; unde Philosophus dicit in 10 Ethic. [cap. 8], quod « ad actiones multis opus est, et quanto utique majores sunt et meliores, pluribus : speculanti autem nullo talium ad operationem necessitas, sed solis necessariis indiget : alia vero impedimenta sunt speculationi. » Sic igitur patet quod religio, quæ ordinatur ad actiones corporales activæ vitæ, puta ad militandum, vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset, si communibus careret divitiis : religiones autem, quæ ad contemplativam vitam ordinantur, tanto perfectiores sunt, quanto eorum paupertas minorem eis sollicitudinem temporalium ingerit. Tanto autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quanto sollicitudo spiritualium major ad religionem requiritur. Manifestum est autem quod majorem sollicitudinem spiritualium requirit religio, quæ est instituta

l'enseignement et la prédication, impose à ses membres un plus grand souci des choses spirituelles que les Ordres mêmes qui se consacrent à la seule contemplation. C'est pourquoi les Ordres de ce type veulent un régime de pauvreté qui réduise au minimum le souci des choses matérielles. Or il est manifeste que la conservation des choses nécessaires, réunies en temps opportun, est le régime qui donne le moins de souci.

Aux trois formes de vie religieuse dont il vient d'être question répondent donc trois degrés de pauvreté. Les Ordres voués aux œuvres corporelles de la vie active possèdent normalement une certaine abondance de richesses communes. Les Ordres voués à la vie contemplative peuvent se contenter des biens moins importants, hormis le cas où ils auraient, directement ou indirectement, à pratiquer l'hospitalité ou à assister les pauvres. Les Ordres, enfin, qui ont mission de communiquer à autrui la vérité contemplée, doi-

ad contemplandum, et contemplata aliis tradendum per doctrinam, et prædicationem, quam illa, quæ est instituta ad contemplandum tantum; unde talem religionem decet paupertas talis, quæ minimam sollicitudinem ingerit. Manifestum est autem, quod minimam sollicitudinem ingerit, conservare res usui hominum necessarias tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum suprapositis triplex gradus paupertatis competit : nam illis religionibus, quæ ordinantur ad corporales actiones activæ vitæ, competit habere abundantiam divitiarum communium : illis autem religionibus quæ sunt ordinatæ ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas : nisi simul oporteat tales religiosos per se, vel per alios hospitalitatem tenere, in pauperibus subvenire : illis autem, quæ ordinantur ad contemplata aliis tradenda, competit habere vitam maxime ab exterioribus sollicitudinibus expeditam; quod quidem fit, dum modica quæ

vent mener une vie aussi affranchie que possible des soucis matériels. Le régime qui leur sied est donc celui qui se réduit à conserver, après se l'être procuré au temps voulu, le peu qui est nécessaire à leur subsistance.

C'est ce que le Seigneur, qui a institué la pauvreté, nous a enseigné par son exemple. Il avait, en effet, une bourse, confiée à Judas, où était mis ce qu'on lui offrait. Qu'on n'objecte pas le mot de S. Jérôme : « Quelqu'un demandera peut-être : Comment se fait-il que Judas portât de l'argent dans sa bourse? Je répondrai : Parce qu'il (Jésus) n'avait pas cru pouvoir employer à son usage personnel, c'est-à-dire pour acquitter le tribut, ce qui appartenait aux pauvres. » Car, au premier rang de ces pauvres, se trouvaient les disciples, pour la subsistance desquels le Christ dépensait l'argent de cette bourse. En effet, il est écrit : « Les disciples étaient partis acheter des vivres à la ville », et ailleurs : « Judas ayant la bourse, les disciples croyaient que Jésus lui avait dit :

sunt necessaria vitæ, congruo tempore procurata conservantur. Et hoc Dominus paupertatis institutor docuit suo exemplo : habebat enim loculos Judæ commissos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur Joan. 12 [v. 6] et 13 [v. 29]. Nec obstat quod Hieronymus dicit super Matth. [in fin. comment. ad cap. 16], « si quis objicere voluerit, quomodo Judas in loculis pecuniam portabat, respondemus quod rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit », scilicet solvendo tributum : quia inter illos pauperes præcipue erant ejus discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur : dicitur enim Joan. 4 [v. 8], quod discipuli abierunt in civitatem, ut cibos emerent; et Joan. 13 [v. 29], dicitur, quod discipuli putabant quia loculos habebat Judas, quod dixisset ei Jesus : « Eme ea quæ opus sunt nobis ad diem festum, aut ut egenis aliquid daret. » Ergo videtur quod conser-

Achète ce qu'il nous faut pour la fête, ou : Fais une aumône aux pauvres. » D'où il suit que conserver de l'argent ou d'autres biens communs pour assurer la subsistance des religieux de la communauté ou celle d'autres pauvres, est conforme à la perfection que le Christ nous a enseignée par son exemple. Les disciples, de qui toute forme de vie religieuse a pris son commencement, conservaient, après la résurrection, le produit des biens vendus et « distribuaient à chacun ce dont il avait besoin. » [64]

SOLUTIONS : I. Ce mot du Seigneur, nous l'avons déjà remarqué, ne signifie pas que la pauvreté est la perfection même. Ce n'est qu'un moyen de perfection et, nous l'avons montré, le moindre parmi les trois principaux moyens de perfection. Car le vœu de continence est supérieur à celui de pauvreté et le vœu d'obéissance leur est supérieur à tous deux. Or le moyen n'est pas employé pour lui-même mais pour une fin. Aussi n'est-il pas plus avantageux à proportion

vare pecuniam, aut quascumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis ejusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est conforme perfectioni, quam Christus docuit suo exemplo. Sed et discipuli post resurrectionem, a quibus omnis religio sumpsit originem, pretia prædiorum conservabant, et distribuebant unicuique prout opus erat.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dictum est [qu. 184, art. 3, in corp. et ad 1], ex illo verbo Domini non intelligitur quod ipsa paupertas sit ¹ perfectio, sed perfectionis instrumentum ; et, sic ostensum est [qu. 186, art. 8], minimum inter tria principalia instrumenta perfectionis : nam votum continentiae præeminet voto paupertatis, et votum obedientiae præfertur utrique.

¹ In ms. : additur : *sz*.

qu'il est plus puissant. Ce qui fait sa valeur, c'est d'être proportionné à la fin. Le médecin ne guérit pas d'autant plus qu'il ordonne un médicament plus actif; il proportionne bien plutôt le remède à la maladie. L'on ne doit pas non plus penser que la perfection d'un Ordre religieux croisse avec sa pauvreté. Mais elle est d'autant plus grande que sa pauvreté est mieux adaptée à sa fin commune et particulière.

Admettons, si l'on y tient, qu'une religion plus pauvre soit une religion plus parfaite. Toutefois, l'on ne doit pas l'entendre absolument parlant. Une autre religion pourrait l'emporter sur celle-là pour ce qui regarde la continence et l'obéissance, ce qui la rendrait plus parfaite, simplement, que la précédente. Car ce qui l'emporte sur des points de plus haute valeur, doit être tenu comme plus parfait, simplement.

2. Cette parole du Seigneur : « N'ayez point souci de demain », ne doit pas s'entendre comme

Quia vero instrumentum non propter se quæritur, sed propter finem, non tanto aliquid fit melius, quanto magis est instrumentum, sed quanto magis est fini proportionatum : sicut medicus non tanto magis sanat, quanto majorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo. Sic igitur non oportet quod religio tanto sit perfectior, quanto majorem habet paupertatem, sed quanto ejus paupertas est magis proportionata fini communi et speciali. Et si daretur quod excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter : posset enim esse quod alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam et obedientiam; et sic esset simpliciter perfectior, quia quod in melioribus excedit, est simpliciter melius.

AD SECUNDUM dicendum quod per hoc quod Dominus dicit Matth. 6 [v. 34] « Nolite solliciti esse in crastinum », non intelligitur quod nihil reservetur in

une défense de rien mettre en réserve pour l'avenir. S. Antoine explique que ce serait une conduite périlleuse : « Ceux qui poursuivent le dénûment jusqu'à ne pas vouloir garder la subsistance d'un seul jour ou une seule pièce de monnaie (et ainsi du reste), nous les voyons si rapidement déçus qu'ils sont incapables de conduire à terme leur entreprise. » S. Augustin fait remarquer de même que si ce mot du Seigneur : « N'ayez point souci de demain », devait s'entendre comme une défense de rien garder pour le lendemain, « ceux qui se tiennent, pendant de longs jours, loin du commerce des hommes et vivent absorbés dans la prière, ne pourraient l'observer. » Sur quoi il poursuit : « Faudra-t-il dire que plus ils sont saints, moins ils ressemblent aux oiseaux? » Et plus loin : « Si l'on veut les contraindre, au nom de l'Evangile, à ne faire aucune provision pour le lendemain, ils répondent : Pourquoi, dans ces conditions, le Seigneur

futurum. Hoc enim periculosum esse B. Antonius in Collationibus Patrum [Collat. 2, cap. 2] ostendit, dicens quod « privationem omnium facultatum ita sectantes, ut ex ipsis nec unius quidem diei victum sibi met, unumve denarium superesse paterentur, et alia hujusmodi facientes, ita vidimus repente deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare. » Et, ut Augustinus dicit in lib. de Oper. Monach. [cap. 23], « si hoc verbum Domini : Nolite solliciti esse in crastinum, ita intelligatur, ut nihil in crastinum reponatur, non poterunt ista servare, qui se per multos dies a conspectu hominum separatos includunt, viventes in magna intentione orationum »; et postea subdit : « An forte quo sunt sanctiores, eo sunt volucris dissimiliores »; et postea subdit [cap. 24] : « Si enim urgeantur ex Evangelio, ut nihil reponant in crastinum, rectissime respondent : Cur ergo ipse Dominus loculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret? Cur tanto

avait-il une bourse où il mettait l'argent qu'il avait recueilli? Pourquoi si longtemps avant d'avoir faim, les saints Pères furent-ils approvisionnés de blé? Pourquoi les Apôtres pourvurent-ils du nécessaire les Saints dans leur indigence? »

Aussi S. Jérôme explique-t-il comme il suit ce : « N'ayez point souci de demain. » « Il suffit, écrit-il, de pourvoir aux nécessités immédiates; laissons à Dieu l'avenir, qui est incertain. » Et S. Jean Chrysostome : « Le labeur suffit par où tu t'assures le nécessaire; ne travaille pas en vue du superflu. » Et S. Augustin : « Lorsque nous faisons quelque bien, ne songeons pas au lendemain, c'est-à-dire à nos intérêts temporels, mais aux biens éternels. »

3. Le mot de S. Jérôme trouve son application dans le cas de richesses surabondantes plus ou moins regardées comme des biens propres, ou dont l'usage abusif achemine les religieux à l'intempérance et à l'orgueil. Il ne s'applique pas

ante, fame imminente, frumenta sanctis Patribus missa sunt? Cur Apostoli indigentiae sanctorum necessaria procurarunt? » Quando ergo dicitur : « Nolite solliciti esse in crastinum, » secundum Hieronymum [in hunc loc.] sic exponitur : « Sufficit nobis praesentis temporis cogitatio : futura, quae incerta sunt, Deo relinquamus » : secundum Chrysostomum [hom. 16, in op. imperf.] sic : « Sufficit labor quem pateris propter necessaria : noli superflue pro superfluis laborare » : secundum Augustinum in lib. 2 de Serm. Dom. in monte [cap. 17] sic : « Cum aliquid boni operamur, non temporalia, quae significantur per crastinum, sed aeterna cogitemus. »

AD TERTIUM dicendum quod verbum Hieronymi habet locum, ubi sunt superabundantes divitiae, quae habentur quasi propriae, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt, et lasciviunt : non autem habet locum in divitiis moderatis, communiter

lorsqu'il s'agit de ressources modérées, conservées en commun en vue des besoins réels de chacun. L'usage individuel et la conservation en commun sont pareillement légitimes, lorsqu'il s'agit des choses nécessaires à la vie.

4. Si cet Isaac refusait d'accepter des biens, c'est qu'il craignait qu'on n'en vînt par cette voie aux richesses superflues, dont l'usage abusif mettrait obstacle à la perfection de la vie religieuse. Aussi S. Grégoire ajoute-t-il : « Il redoutait de perdre la sécurité de sa pauvreté, comme les riches avars craignent d'ordinaire de perdre leurs biens. » Mais on ne nous dit pas qu'il ait refusé de recevoir et de conserver en commun de quoi subsister.

5. Aristote qualifie le pain, le vin et les autres choses semblables de richesses naturelles et l'argent de richesse artificielle. Aussi certains philosophes repoussaient-ils l'usage de l'argent pour n'accepter que les autres choses, dans la vue de vivre selon la nature. C'est ce qui amène S. Jé-

conservatis ad solam sustentationem vitæ, quæ ¹ singuli indigent : eadem enim est ratio, quod singuli utantur his quæ pertinent ad necessaria vitæ, et quod communiter conserventur.

AD QUARTUM dicendum quod Isaac possessiones renuebat ² recipere, ³ ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio. Unde Gregorius ibid. subdit : « Sic metuebat paupertatis suæ securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire. » Non autem legitur quod renuerit recipere aliqua necessaria ad vitæ sustentationem communiter conservandam.

AD QUINTUM dicendum quod Philosophus in 1^o Politic. [cap. 5 et 6] dicit panem, et vinum, et alia hujusmodi esse divitias naturales; pecunias vero divitias

¹ In ms. : *quarum*. — ² In ms. : *remittebat*. — ³ In ms. : om. *recipere*.

rôle, alléguant la sentence du Seigneur qui condamne pareillement les unes et l'autre, à montrer que cela revient au même d'avoir de l'argent ou d'avoir les autres choses nécessaires à la vie. Cependant, bien que le Seigneur ait ordonné à ceux qui étaient envoyés en prédication de ne pas emporter avec eux ces sortes de choses, il n'a pas défendu de les conserver en commun. Nous avons d'ailleurs expliqué plus haut de quelle manière il fallait entendre ces paroles du Seigneur.

ARTICLE 8.

La vie religieuse en communauté est-elle plus parfaite que la vie religieuse solitaire?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que la vie cénobitique soit plus parfaite que la vie érémitique. « Il vaut mieux être deux qu'un, est-il écrit. Ceux qui sont deux ont le bénéfice de la vie en

artificiales; et inde est, quod quidam philosophi volebant uti pecunia, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viventes. Et ideo Hieronymus ibidem per sententiam Domini, qui similiter utrumque interdicit, ostendit quod in idem redit habere pecuniam, et alias res necessarias vitæ; et tamen licet Dominus hujusmodi non portari in via ab his, qui ad prædicandum mittebantur, ordinaverit; non tamen ea in communi conservari prohibuit: qualiter tamen illa verba Domini sint intelligenda, ut supra ostensum est [qu. 185, art. 6, ad 2 et 1-2, qu. 108, art. 2, ad 3].

ARTICULUS VIII.

Utrum perfectior sit religio in societate viventium, quam agentium solitariam vitam.

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod perfectior sit religio in societate viventium, quam agentium solitariam vitam: dicitur enim Eccle. 4 [v. 9]: « Me-

commun. » La vie religieuse des cénobites semble donc plus parfaite.

2. « Là où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom, lisons-nous en S. Matthieu, je suis présent moi-même au milieu d'eux. » Or rien ne peut être meilleur que la société du Christ. Il semble donc que la vie en communauté vaille mieux que la vie solitaire.

3. Parmi les vœux de religion, le plus excellent est celui d'obéissance, et l'humilité, d'autre part, est souverainement agréable à Dieu. Mais l'obéissance et l'humilité se pratiquent mieux dans la vie commune qu'au désert. « Dans la solitude, écrit S. Jérôme, on se laisse vite surprendre à l'orgueil, on dort quand on veut, on fait ce qu'on veut. » En revanche, il prescrit tout le contraire à celui qui vit en communauté : « N'agis pas à ta guise. Mange ce qu'on te sert, contente-toi de ce qu'on te donne. Obéis au maître qui ne t'agré

lius est duos esse simul, quam unum : habent enim emolumentum societatis suæ. » Ergo videtur perfectior esse religio in societate viventium.

2. PRÆTEREA, Matth. 18 dicitur : « Ubi fuerint duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum. » Sed nihil potest esse melius quam Christi societas. Ergo videtur quod vivere in congregatione sit melius, quam ducere solitariam vitam.

3. PRÆTEREA, inter alia religionis vota votum obedientiæ excellentius est, et humilitas est maxime Deo accepta. Sed obedientia, et humilitas magis observantur in communi conversatione, quam in solitudine; dicit enim Hieronymus ad Rusticum monachum [epist. 4] : « In solitudine cito subrepat superbia, dormit quantum voluerit, facit quod voluerit »; e contrario autem ipse docet eum, qui in societate vivit, dicens : « Non facias quod vis, comedas quod juberis, habeas quantum acceperis, subjiciaris cui non vis, servias fra-

point. Sers tes frères. Révère le supérieur du monastère comme Dieu même et chéris-le comme un père. » Il semble donc que la vie cénobitique soit plus parfaite que la vie solitaire.

4. « Personne n'allume une lampe, dit le Seigneur, pour la mettre dans un endroit caché ou sous le boisseau. » Or les solitaires mènent une vie cachée et dont les hommes ne tirent aucune utilité. Leur vie n'a vraiment pas l'air d'être la plus parfaite.

5. Ce qui est contre la nature même de l'homme ne saurait appartenir à la perfection de la vertu. Or « la nature de l'homme est d'être un animal social », assure Aristote. La vie solitaire ne doit donc pas être plus parfaite que la vie en société.

CEPENDANT, S. Augustin tient pour « plus parfaits ceux qui, vivant à l'écart des hommes, ne se laissent approcher par personne et s'absorbent dans la prière. »

tribus, præpositum monasterii timeas ut Deum, ¹ diligas ut parentem. » Ergo videtur quod religio viventium in societate sit perfectior ea, quæ solitariam vitam agit.

4. PRÆTEREA, Dominus dicit Lucæ II [v. 33] : « Nemo accendit lucernam, et in abscondito ponit eam, neque sub modio. » Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur quod eorum religio non sit perfectior.

5. PRÆTEREA, id quod non est secundum naturam hominis, non videtur ad perfectionem virtutis pertinere : sed homo est naturaliter animal sociale, ut Philosophus dicit in I Politic. [cap. 2]; ergo videtur, quod agere solitariam vitam non sit perfectius, quam agere vitam socialem.

SED CONTRA est quod Augustinus in lib. de Oper. Monach. [cap. 23], illos sanctiores esse dicit, qui a

¹ In ms. : *sic legitur* : timeas; et cum diligas ut parentem.

CONCLUSION : Pas plus que la pauvreté, la solitude n'est la perfection même. Ce n'est qu'un moyen de perfection. « La solitude, dit l'Abbé Moÿse, doit être recherchée en vue de la pureté du cœur. Il en est d'elle comme des jeûnes et autres choses pareilles. » Il n'est personne qui ne comprenne que la solitude n'est pas un moyen adapté à l'action mais à la contemplation. « Je la conduirai dans la solitude, lisons-nous en Osée, et je lui parlerai cœur à cœur. » Aussi ne convient-elle pas aux Ordres religieux qui se livrent aux œuvres, corporelles ou spirituelles, de la vie active. A moins que ce ne soit pour un temps, à l'exemple du Christ dont il est écrit qu'il « s'en alla prier dans la montagne et qu'il y passait la nuit en prière. » En revanche, elle sied aux Ordres contemplatifs.

Il faut cependant considérer que le solitaire doit être capable de se suffire à soi-même. Cela

conspectu hominum separati, nulli ad se præbent accessum, viventes in magna intentione orationum.

RESPONDEO dicendum quod solitudo, sicut et paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum. Unde in Collationibus Patrum [collat. 1, cap. 7], dicit Abbas Moyses, quod pro puritate cordis solitudo sectanda est, sicut et jejunia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quod solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud Osee 2 [v. 14] : « Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus. » Unde non congruit religionibus, quæ sunt ordinatæ ad opera vitæ activæ sive corporalia, sive spiritualia : nisi forte ad tempus, exemplo Christi, qui, ut dicitur Lucæ 6 [v. 12] : « Exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei » ; competit autem religionibus, quæ sunt ad contemplationem ordinatæ. Considerandum tamen est quod id quod est solitarium, debet esse sibi per se sufficiens : hoc autem est, cui nihil deest, quod

suppose qu'il ne lui manque rien et c'est la définition même du parfait. La solitude convient donc au contemplatif déjà parvenu à la perfection. Ce qui peut se vérifier de deux manières. Par le seul don de Dieu. C'est le cas de Jean Baptiste, qui « fut rempli de l'Esprit Saint alors qu'il était encore au sein de sa mère. » Aussi, tout enfant encore, « était-il dans les déserts », d'après S. Luc. Ou bien par la pratique de la vie vertueuse, selon cette parole : « La nourriture solide convient aux parfaits qui, par une longue pratique, ont acquis le sûr discernement du bien et du mal. »

Or pour cet exercice de la vie vertueuse l'homme trouve un double secours dans la société de ses semblables. Un secours pour son intelligence, sous forme d'instruction touchant l'objet de la contemplation. « Il me plaît, écrit S. Jérôme, que tu aies une sainte société et que tu ne sois pas ton propre maître. » Un secours pour la volonté, qui assure la répression des sen-

pertinet ad rationem perfecti. Et ideo solitudo competit contemplanti,¹ qui jam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter : uno modo ex solo divino munere : sicut patet de Joanne Baptista, qui fuit repletus Spiritu adhuc ex utero matris suæ; unde et cum adhuc puer esset, erat in desertis, ut dicitur Lucæ 1 [v. 15, 80] : alio modo per exercitium virtuosi actus, secundum illud Hebr. 5 [v. 14] : « Perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni, et mali. » Ad exercitium autem juvatur homo ex aliorum societate dupliciter : uno modo quantum ad intellectum, ut instruatur in his quæ sunt contemplanda; unde Hieronymus dicit ad Rustic. monach. [epist. 4] : « Mihi placet ut habeas sanctorum contubernium, nec ipse te doceas » : secundo quantum ad affectum, ut scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo, et

timents nuisibles par l'exemple et la correction des autres. En effet, sur ce texte : « A qui j'ai donné une demeure dans la solitude », S. Grégoire écrit : « A quoi bon la solitude du corps, si la solitude du cœur fait défaut? »

Ainsi, la vie en société est nécessaire à qui s'exerce à la perfection, tandis que la solitude sied à ceux qui l'ont déjà atteinte. Aussi S. Jérôme écrit-il : « Nous n'avons que bien peu de part à la vie solitaire, que nous ne cesserons de louer. Mais nous voulons que l'exercice de ces monastères forme des lutteurs, que les rudiments n'effraient pas, qui aient fait longuement leurs preuves. »

La perfection acquise l'emporte sur l'apprentissage de la perfection. Pareillement, la vie solitaire, si on l'embrasse dans les conditions voulues, l'emporte sur la vie cénobitique. Mais si on se jette, sans s'être exercé au préalable, dans ce genre de vie, il peut être extrêmement dangereux. A moins que la grâce divine ne supplée à ce qui

correctione aliorum : quia, ut Gregorius dicit 30 Moral. super illud : Cui dedi in solitudine domum, [cap. 12 cir. med.], « quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis? » Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis : solitudo autem competit jam perfectis; unde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum [loc. cit.] : « Solitariam vitam comprehendimus minime quam sæpe laudavimus : sed de ludo monasteriorum hujusmodi volumus egredi milites, quos rudimenta non terreant, qui specimen conversationis suæ multo tempore dederint. » Sicut igitur id quod jam perfectum est, præeminet ei quod ad perfectionem exercetur : ita vita solitariorum, si debite assumatur, præeminet vitæ sociali : si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur, quod in aliis per exercitium acquiritur : sicut patet de beatis Antonio et Benedicto.

s'acquiert communément par l'exercice, comme ce fut le cas de S. Antoine et de S. Benoît. [65]

SOLUTIONS : 1. Si Salomon tient la vie à deux pour meilleure que la vie solitaire, c'est à cause du secours qu'ils peuvent se prêter l'un à l'autre, soit pour se relever, soit pour s'encourager, soit pour accroître leur ardeur spirituelle. Mais ceux qui sont déjà parfaits n'ont pas besoin de ce secours.

2. Il est écrit : « Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu en lui. » De même donc qu'il habite au milieu de ceux que l'amour du prochain assemble en société, le Christ fait son séjour dans le cœur de celui qui s'applique à la divine contemplation par amour pour Dieu.

3. L'obéissance effective est indispensable à ceux qui ont besoin d'être exercés, sous la direction d'autrui, à la perfection. Mais ceux qui sont déjà parfaits sont suffisamment conduits par le

AD PRIMUM ergo dicendum quod Salomon ostendit melius esse quod sint duo simul, quam unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum, vel ad fovendum, vel ad spiritualiter calefaciendum : quo quidem auxilio jam non indigent, qui sunt perfectionem assecuti.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut dicitur, 1 Joan. 4 [v. 16] : « Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. » Sic ergo Christus est in medio eorum, qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur ; ita « habitat in corde » ejus, [Eph., ch. 3, v. 17] qui divinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

AD TERTIUM dicendum quod actu obedire est necessarium his, qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam : sed illi qui jam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, [Ad Rom., cap. 8, v. 14] ut non indigeant actu aliis

Saint Esprit et n'ont pas besoin d'obéir à d'autres. Cependant ils demeurent prêts à obéir.

4. « Que personne, écrit S. Augustin, ne soit empêché de s'appliquer à la connaissance de la vérité; c'est là un louable repos. » Pour ce qui est « d'être placé sur le chandelier », ce n'est pas l'intéressé mais ses supérieurs que cela regarde. « Si ce fardeau ne lui est pas imposé, ajoute S. Augustin, qu'il se consacre à la contemplation de la vérité », à laquelle la solitude est si favorable.

D'ailleurs ceux qui mènent la vie solitaire sont très utiles à l'humanité. S. Augustin écrit à leur sujet : « Se contentant de pain, qui leur est fourni à intervalles réguliers, et d'eau, ils vivent en des déserts écartés et y jouissent du commerce de Dieu, auquel ils se sont attachés d'une âme pure. Quelques-uns jugeraient volontiers qu'ils se désintéressent plus que de raison des choses humaines. C'est qu'ils ne comprennent pas à quel

obedire : habent tamen obedientiam in præparatione animi.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 19 de Civ. Dei [cap. 19], « a studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium. » Quod autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad ejus superiores : « quæ sarcina si non imponatur, ut Augustinus ibidem subdit, contemplandæ veritati vacandum est », ad quam plurimum valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano; unde Augustinus dicit in lib. de Mor. Eccl. [cap. 31], de his loquens : « Pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, et aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt : videntur autem nonnullis res humanas plusquam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in

point leur âme qui prie nous est utile, et profitable l'exemple de leur vie. Qu'importe que nous ne soyons pas admis à voir leur corps! »

5. L'homme peut rechercher la solitude pour des raisons bien différentes. Ce peut être inaptitude à la vie en société ou humeur sauvage et c'est se comporter en bête. Ce peut être pour se donner tout entier aux choses divines et c'est s'élever au-dessus de l'humanité. Aristote l'a dit : « Celui qui se soustrait au commerce des hommes, c'est une brute ou c'est un dieu », c'est-à-dire un homme divin.

orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur. »

AD QUINTUM dicendum quod homo potest solitarius vivere dupliciter : uno modo, quasi societatem humanam non ferens propter animi sævitiam; et hoc est bestiale : alio modo per hoc quod totaliter divinis rebus inhæret; et hoc est supra hominem. Et ideo Philosophus dicit in 1 Polit. [cap. 1, n° 12], quod ille qui aliis non communicat est bestia, aut Deus, idest divinus vir.

QUESTION 189.

DE L'ENTRÉE EN RELIGION.

Il nous reste à parler de l'entrée en religion. Nous nous demanderons à ce sujet : — 1. Ceux qui ne se sont pas exercés au préalable à l'observation des préceptes doivent-ils entrer en religion? — 2. Est-il licite d'induire certaines personnes à s'obliger par vœu à entrer en religion? — 3. Ceux qui se sont obligés par vœu à entrer en religion sont-ils tenus d'accomplir leur vœu? — 4. Ceux qui font vœu d'entrer en religion sont-ils obligés d'y demeurer pour toujours? — 5. Doit-on admettre les enfants en religion? — 6. Certains doivent-ils être détournés d'entrer en religion pour ce motif qu'ils ont à assister leurs parents? — 7. Les curés ou archidiacres peuvent-ils entrer en religion? — 8. Peut-on passer d'un Ordre religieux à un autre? —

QUÆSTIO CLXXXIX.

DE INGRESSU RELIGIONIS.

Deinde considerandum est de ingressu religionis.

Et circa hoc quærentur decem. — 1. Utrum illi qui non sunt exercitati in observantia præceptorum, debeant religionem ingredi. — 2. Utrum liceat aliquos voto obligari ad religionis ingressum. — 3. Utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere. — 4. Utrum illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere. — 5. Utrum pueri sint recipiendi in religione. — 6. Utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi a religionis ingressu. — 7. Utrum presbyteri curati, vel archidiaconi possint ad religionem transire. — 8. Utrum de una religione possit aliquis transire ad aliam. —

9. Doit-on engager les autres à entrer en religion? — 10. Sied-il, pour entrer en religion, d'en délibérer longuement avec sa parenté et ses amis? [66]

ARTICLE 1.

N'y a-t-il à pouvoir entrer en religion que ceux qui se sont exercés au préalable dans la pratique des préceptes?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble bien qu'il n'y ait que ceux-là. C'est à un jeune homme qui venait de dire qu'il avait observé les commandements depuis son jeune âge que le Seigneur a donné le conseil de perfection. Or la vie religieuse doit au Christ son origine. Il semble donc qu'on ne doive pas admettre en religion des sujets qui ne se seraient pas exercés au préalable à l'observation des préceptes.

2. S. Grégoire dit : « Nul ne parvient tout d'un

9. Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum. — 10. Utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis, et amicis ad religionis ingressum.

ARTICULUS I.

Utrum illi qui non sunt in præceptis exercitati, debeant ingredi religionem.

[Quodl. 4, art. 2.; opusc. 17, cap. 2, usque ad 10 incl.]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod non debeant religionem ingredi, nisi illi qui sunt in præceptis exercitati. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti, qui dixerat se præcepta a juventute servasse [Matt. cap. 19, v. 21, 22]. Sed a Christo sumpsit initium omnis religio. Ergo videtur quod non sint ad religionem admittendi, nisi qui sunt in præceptis exercitati.

2. PRÆTEREA, Gregorius dicit super Ezech. [hom. 15

coup au sommet. Dans la vie vertueuse, on commence par les choses élémentaires pour s'élever aux grandes choses. » Ces grandes choses, ce sont les conseils, qui relèvent de la perfection : ces choses élémentaires, ce sont les préceptes qui concernent la justice commune. L'on ne doit donc pas, semble-t-il, entrer en religion et y entreprendre d'observer les conseils avant de s'être entraîné à la pratique des commandements.

3. Tout comme les Ordres sacrés, l'état religieux possède dans l'Eglise une certaine excellence. Mais d'après une parole de S. Grégoire reproduite dans les *Décrets* : « Il faut accéder aux Ordres par degrés. Celui-là va au-devant de la chute, qui prétend escalader le sommet, sans se soucier des degrés par où l'on y monte. Nous voyons, en effet, que les murs nouvellement bâtis ne reçoivent pas le poids de la charpente avant qu'on leur ait laissé le temps de sécher. Il serait à craindre, s'ils devaient supporter ce poids avant

et 22 Moral. cap. 14] : « Nemo repente fit summus; sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat. » Sed magna sunt consilia, quæ pertinent ad perfectionem vitæ; minora autem sunt præcepta, quæ pertinent ad communem justitiam. Ergo videtur quod non debent aliqui ad observantiam consiliorum religionem intrare, nisi prius fuerint in præceptis exercitati.

3. PRÆTEREA, sicut ordines sacri habent quamdam excellentiam in Ecclesia, ita et status religionis : sed, sicut Gregorius scribit Siagrio Episcopo [lib. 7. Registr. epist.], et habetur in Decret. Dist. 48, [lib. 9, cap. 106, lib. 5, cap. 53], « ordinate ad ordines ascendendum est : nam casum appetit, qui ad summi loci fastigia, postpositis gradibus, per abrupta quærit accessum : scimus quod ædificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi a novitatis suæ humore siccentur; ne si ante pondera, quam solidentur, accipiant, cunctam

d'avoir pris consistance, que toute la fabrique ne s'écroule. » Il semble donc que ceux-là seulement doivent entrer en religion qui ont commencé par s'exercer dans l'observation des préceptes.

4. Sur ce texte : « Comme l'enfant sevré sur le sein de sa mère », la Glose remarque : « Nous sommes premièrement conçus au sein de l'Eglise, lorsque nous sommes instruits des rudiments de la foi. C'est ensuite la mise au monde, lorsque, par le baptême, nous sommes régénérés. Puis, nous sommes pour ainsi dire portés dans les bras de l'Eglise et nourris de son lait, quand, après le baptême, nous sommes formés aux bonnes œuvres et nourris du lait de la doctrine spirituelle jusqu'à ce que, déjà grandelets, nous puissions passer du lait maternel à la table paternelle, c'est-à-dire de l'enseignement élémentaire relatif au Verbe fait chair au Verbe du Père, qui dès le commencement était en Dieu. » Plus loin, il revient sur cette idée : « Les nouveaux baptisés du Samedi Saint sont pour ainsi dire portés dans les bras de l'Eglise et nourris de son lait jusqu'à la Pentecôte. Durant

simul fabricam deponant. » Ergo non debent aliqui ad religionem transire, nisi in præceptis exercitati.

4. PRÆTEREA, super illud Psalmi 130 [v. 2 vel 4] : « Sicut ablactatus est super matre sua », dicit Gloss. [ord.] : « In utero matris Ecclesiæ primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur, deinde in lucem edimur, dum per baptismum regeneramur : deinde quasi manibus Ecclesiæ portamur, et lacte nutrimur, cum post baptismum bonis operibus informamur, et lacte spiritualis doctrinæ nutrimur perficiendo, donec jam grandiusculi a lacte matris accedamus ad mensam Patris, idest a simplici doctrina, ubi prædicatur Verbum caro factum est, accedamus ad Verbum Patris in principio apud Deum » ; et postea subdit « quod nuper baptizati in Sabbato Sancto quasi manibus Ecclesiæ gestantur, et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten ;

tout ce temps, il n'est rien imposé de difficile; on ne jeûne pas, on ne se lève pas la nuit. Ensuite, lorsqu'ils ont été confirmés par le Saint Esprit, pareils à des enfants sevrés, ils commencent de jeûner et d'accomplir d'autres choses difficiles. Or beaucoup renversent ce bel ordre, à l'exemple des hérétiques et schismatiques, et prétendent abandonner prématurément le régime du lait; le résultat, c'est qu'ils périssent. » Mais ceux qui entrent en religion et induisent les autres à y entrer avant de s'être exercés dans l'observation des préceptes semblent, eux aussi, bouleverser l'ordre naturel. Ils font figure d'hérétiques et de schismatiques.

5. Il faut aller de ce qui vient en premier à ce qui vient ensuite. Or les préceptes viennent avant les conseils, étant plus généraux. Les conseils supposent, en effet, les préceptes, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Il est évident que quiconque observe les conseils observe les préceptes, mais non pas réciproquement. L'ordre normal, d'autre part, veut qu'on commence par

quo tempore nulla difficilia indicuntur, non jejunatur, non media nocte surgitur : postea Spiritu Paraclito confirmati, quasi ablactati, incipiunt jejunare, et alia difficilia servare : multi vero hunc ordinem pervertunt, ut hæretici et schismatici, se ante tempus a lacte separantes : unde extinguuntur. » Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant, vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliore observantia præceptorum exercitati. Ergo videtur quod sint hæretici, vel schismatici.

5. PRÆTEREA, a prioribus ad posteriora est transeundum : sed præcepta sunt priora consiliis; quia sunt communiora, utpote a quibus non convertitur consequentia essendi : quicumque enim servat consilia, servat præcepta : sed non convertitur. Congruus autem ordo est, ut a prioribus ad posteriora transeatur. Ergo

les choses qui viennent en premier et qu'on passe ensuite à celles qui viennent en second lieu. Donc l'on ne doit pas se porter à la pratique des conseils dans l'état religieux, avant de s'être exercé à l'observation des préceptes.

CEPENDANT, le Seigneur a appelé à observer les conseils le publicain Matthieu, qui ne s'était pas exercé dans la pratique des préceptes. Et il est dit, en saint Luc, « qu'ayant tout laissé, il le suivit. » Il n'est donc pas nécessaire de s'être exercé au préalable dans l'observation des préceptes pour passer à la perfection des conseils.

CONCLUSION : Nous avons défini l'état religieux une sorte d'exercice spirituel en vue d'acquérir la perfection de la charité. Cet exercice consiste à écarter, par les observances de la vie religieuse, ce qui fait obstacle à la parfaite charité. Et ces obstacles eux-mêmes résident dans l'attachement de l'homme aux choses de la terre. Or il peut arriver que cet attachement, non seulement fasse

non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi prius sit exercitatus in præceptis.

SED CONTRA est quod Dominus Matthæum publicanum, qui in observantia præceptorum exercitatus non erat, advocavit ad consiliorum observantiam : dicitur enim Lucæ 5 [v. 28], quod « relictis omnibus, secutus est eum. » Ergo non est necessarium quod ante aliquis exerceatur in observantia præceptorum, quam transeat ad perfectionem consiliorum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet [q. 188, art. 1 et q. 186, art. 1, ad 4^{um}], status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendum perfectionem charitatis. Quod quidem fit, inquantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectæ charitatis : hæc autem sunt, quæ implicent affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quod affectus hominis implicatur ad terrena, non

obstacle à la perfection de la charité, mais encore détruit la charité elle-même. C'est ce qui se produit lorsque l'homme, poursuivant les biens temporels, se détourne du Bien impérissable et pèche mortellement. D'où il suit que les observances de la vie religieuse suppriment pareillement les obstacles à la parfaite charité et les occasions de péché. Il est évident, par exemple, que les jeûnes, les veilles, l'obéissance et le reste éloignent l'homme des péchés de gourmandise, de luxure et de tous les autres. C'est pourquoi l'entrée en religion se révèle expédiente, non seulement pour ceux qui sont déjà exercés dans les préceptes, afin de parvenir à une perfection plus haute, mais aussi pour ceux qui ne le sont pas, afin d'éviter plus facilement le péché et d'atteindre la perfection.

SOLUTIONS : I. S. Jérôme répond : « Le jeune homme a menti en disant : j'ai observé tout cela dès mes jeunes années. S'il avait réellement ob-

solum impeditur perfectio charitatis; sed interdum etiam ipsa charitas perditur, dum per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando. Unde patet quod religionis observantiæ, sicut tollunt impedimenta perfectæ charitatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi; sicut patet quod per jejunium, et vigiliis, et obedientiam, et alia hujusmodi retrahitur homo a peccatis gulæ, et luxuriæ, et a quibuscumque aliis. Et ideo ingredi religionem non solum expedit his, qui sunt exercitati in præceptis, ut ad majorem perfectionem perveniant; sed etiam his, qui non sunt exercitati, ut facilius peccata vitent, et perfectionem assequantur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Hieronymus dicit super Matth. [lib. 3, cap. 19, v. 20] illud : Hæc omnia servavi : « Mentitus est adolescens, dicens : Hæc

servé ce qui se trouve dans les commandements, à savoir : Tu aimeras ton prochain comme toi-même, s'en serait-il allé triste pour avoir entendu : Va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres? »

Il faut, toutefois, entendre ce mensonge relativement à la parfaite observation de ce précepte. Nous lisons dans Origène : « Il est écrit dans l'Evangile selon les Hébreux, que ce jeune homme riche, lorsqu'il eut entendu : Va et vends tout ce que tu possèdes, se mit à s'arracher les cheveux. Sur quoi le Seigneur lui fit cette réponse : Comment peux-tu dire : J'ai accompli la Loi et les Prophètes. Il y a dans la Loi : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Or voici qu'un grand nombre de tes frères, fils d'Abraham comme toi, sont vêtus d'ordure et meurent de faim, tandis que ta maison à toi regorge de biens et que l'on n'en voit rien sortir à leur intention. C'est pour-quoi le Seigneur, condamnant sa conduite, lui dit :

omnia servavi ¹ a juventute mea : si enim quod positum est in mandatis : Diliges proximum tuum sicut teipsum, opere complisset, quomodo postea audiens : Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, tristis recessit? » Sed intelligendum est eum mentitum esse quantum ad perfectam observantiam hujus præcepti. Unde Origenes super Matth. [tract. 8 ante med.] dicit quod « scriptum est in Evangelio secundum Hebræos, quod cum Dominus dixisset ei : Vade, vende omnia quæ habes, cœpit dives scalpere caput suum et dixit ad eum Dominus : Quomodo dicis : Feci legem, et prophetas, cum scriptum sit in lege : Diliges proximum tuum sicut teipsum? et ecce multi fratres tui filii Abrahæ amicti sunt stercore, morientes præ fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque Dominus redar-

¹ In ms. : *servavi*

Si tu veux être parfait, etc. Il est impossible d'accomplir le précepte qui porte : Tu aimeras ton prochain comme toi-même et d'être riche, de l'être à ce point surtout. » Ce qu'il faut entendre de la parfaite observation de ce précepte. Autrement, c'est vrai qu'il avait observé les préceptes, d'une manière imparfaite et commune, s'entend. Car, nous l'avons dit, la perfection réside principalement dans l'observation des préceptes de la charité.

Le Seigneur donc, pour montrer que la perfection des conseils est avantageuse et aux innocents et aux pécheurs, n'a pas appelé seulement le jeune homme innocent mais Matthieu le pécheur. Et c'est Matthieu et non pas le jeune homme, qui a répondu à l'appel du Seigneur. Les pécheurs se convertissent et entrent en religion plus facilement que ceux qui se glorifient de leur innocence et auxquels s'adresse la parole du Seigneur : « Les publicains et les prostituées vous précèdent dans le royaume de Dieu. »

guens eum dicit : Si vis perfectus esse, vade, etc. : impossibile est enim implere mandatum quod dicit : Diliges proximum tuum sicut teipsum, et esse divitem, et maxime tantas possessiones habere. » Quod est intelligendum de perfecta impletione hujus præcepti : imperfecte autem, et communi modo verum est eum observasse præcepta. Perfectio enim principaliter in observantia præceptorum charitatis consistit, ut supra habitum est [q. 184, art. 3]. Ut ergo Dominus ostenderet perfectionem consiliorum utilem esse et innocentibus, et peccatoribus, non solum vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem : [Matth. cap. 9, v. 9] et tamen Matthæus secutus est vocantem, non autem adolescens : quia facilius convertuntur ad religionem peccatores, quam illi qui de sua innocentia præsumunt; quibus dicit Dominus, Matth. [cap. 19, v. 22] : « Publicani, et meretrices præcedent vos in regnum Dei. »

2. L'on peut entendre de trois manières cette formule : le plus haut et le plus bas degré. D'abord, par rapport au même état et à la même personne. Il est évident qu'en ce sens, nul ne parvient d'un seul coup au plus haut degré. Quiconque mène une vie droite progresse tout le long de sa vie, pour parvenir au degré le plus élevé. En second lieu, par rapport à des états différents. Et alors, il n'est pas nécessaire que quiconque veut parvenir à un état supérieur commence par le plus bas. Il n'est pas nécessaire, par exemple, que quiconque veut être clerc commence par s'exercer dans la vie laïque. En troisième lieu, par rapport à diverses personnes. Et alors, il est manifeste que tel se trouve établi dès le début, non seulement dans un état, mais dans une sainteté supérieurs à l'état ou à la sainteté les plus élevés destinés à être atteints par tel autre, au cours de sa vie toute entière. C'est ce qui fait dire à S. Grégoire : « Que tout le monde comprenne bien avec quelle perfection Benoît enfant inaugure le mérite de sa vie. »

AD SECUNDUM dicendum quod summum, et infimum tripliciter accipi possunt. Uno modo in eodem statu, et in eodem homine; et sic manifestum est quod nemo repente fit summus : quia unusquisque recte vivens toto tempore vitæ suæ proficit, ut ad summum perveniat. Alio modo per comparisonem ad diversos status : et sic non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, a minori incipiat : sicut non oportet ut qui vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur. Tertio modo quantum ad diversas personas; et sic manifestum est quod unus statim incipit non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis, quam sit summum ad quod alius pervenit per totam vitam suam; unde Gregorius dicit in 2 Dialog. [cap. 1] : « Omnes cognoscant Benedictus puer conversationis gratiam a quanta perfectione cœpisset. »

3. Les Ordres sacrés, nous l'avons dit, exigent, au préalable, la sainteté, tandis que l'état religieux n'est qu'un exercice en vue de l'acquérir. C'est pourquoi la charge des Ordres doit être imposée aux murs auxquels la sainteté a donné consistance. La charge de la vie religieuse, au contraire, donne elle-même cette consistance aux murs, en épuisant l'humeur des vices.

4. Il est manifeste que cette Glose vise surtout l'ordre à suivre dans l'enseignement, où il faut aller du plus facile au plus difficile. Et quand elle dit que les hérétiques et les schismatiques pervertissent cet ordre, ce qui suit montre bien qu'il s'agit de l'ordre à suivre dans la doctrine : « Celui-ci affirme avec serment qu'il a observé (l'ordre susdit) en ces termes ou à peu près : J'ai été humble dans la science comme en tout le reste. Humble, j'ai d'abord été nourri de lait, c'est-à-dire du Verbe fait chair, pour devenir capable de manger le pain des Anges, à savoir le Verbe qui est au commencement dans le Père. »

AD TERTIUM dicendum quod, sicut supra dictum est [implic. q. 184, art. 6-8], sacri ordines præexigunt sanctitatem : sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam ; unde pondus ordinum imponendum est parietibus jam per sanctitatem desiccatis : sed pondus religionis desiccat parietes, idest homines, ab humore vitiorum.

AD QUARTUM dicendum quod, sicut manifeste ex verbis illis Glossæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ, prout transeundum est a facilioribus ad difficiliora ; unde dicit quod « hæreticos, et schismaticos hunc ordinem pervertere », manifestum est ex sequentibus ad ordinem doctrinæ pertinere : sequitur enim : « Hic vero se servasse (scilicet prædictum ordinem) dicit, constringens se maledicto : Sic quasi non modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientia ; quia humiliter sentiebam ; quia prius nutritus lacte, quod est

Quant à l'exemple allégué, c'est-à-dire qu'on n'impose pas de jeûnes aux nouveaux baptisés avant la Pentecôte, il prouve simplement qu'on ne doit pas les obliger par voie d'autorité aux œuvres difficiles avant qu'ils ne soient poussés par le Saint-Esprit à s'y appliquer bénévolement. Aussi, après la Pentecôte et la réception du Saint-Esprit, l'Eglise célèbre-t-elle des jeûnes. « Or, remarque S. Ambroise, le Saint-Esprit n'est pas empêché par l'âge, la mort ne l'arrête pas, le sein ne lui est pas fermé. » Et S. Grégoire : « Il remplit l'enfant qui jouait de la cithare et il en fait un psalmiste. Il remplit l'enfant qui jeûnait et il le fait juge des vieillards. » Et plus loin : « Il n'est pas besoin de temps pour apprendre. Il lui suffit de toucher une âme pour lui enseigner tout ce qu'il veut. » « Il n'est pas au pouvoir de l'homme, écrit l'*Ecclésiaste*, d'empêcher l'Esprit. » Et S. Paul : « N'allez pas éteindre l'Esprit. » Et dans les *Actes*, il est dit de

Verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem angelorum, idest ad Verbum, quod est in principio apud Deum. » Exemplum autem quod in medio interponitur, quod noviter baptizatis non indicitur jejunium usque ad Pentecosten, ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi, antequam per Spiritum Sanctum interius ad hoc instigentur, ut difficilia propria voluntate assumant; unde et post Pentecosten, post receptionem Spiritus Sancti, jejunium celebrat Ecclesia. Spiritus autem Sanctus, sicut Ambrosius dicit super Lucam [Comm. lib. 1, cap. 1, v. 15] : « Non arcetur ætatibus; non finitur morte, non excluditur alvo matris »; et Gregorius dicit in hom. Pentecostes [30 in Evang.] : « Implet citharædum puerum, et Psalmistam facit : implet puerum abstinentem, et judicem senum facit » : et postea subdit : « Nulla ad discendum mora agitur : omne quod voluerit mox ut tetigit, mentem docet » : et sic dicitur Eccli. 8 [v. 8] : « Non est in hominis ditione prohibere Spiritum »; et

certains : « Vous n'avez jamais su que résister à l'Esprit. »

5. Parmi les préceptes, il y en a qui sont principaux et qui ont valeur de fins par rapport aux préceptes et aux conseils. Ce sont les préceptes de la charité. Les conseils leur sont ordonnés, non pas qu'on ne puisse les observer si l'on ne pratique les conseils, mais ce sont des moyens de procurer leur observation plus parfaite. Les autres préceptes sont secondaires. Ils sont ordonnés aux préceptes de la charité qui, sans eux, ne peuvent être aucunement accomplis.

La parfaite observation des préceptes de la charité précède donc les conseils pour ce qui regarde l'intention ; mais, pour ce qui est du temps, il arrive qu'elle les suive. Tel est, en effet, l'ordre de la fin et des moyens. — L'observation des préceptes de la charité suivant la manière commune et pareillement celle des autres préceptes

Apost. 1 ad Thessal. 5 [v. 19] monet : « Spiritum ¹ nolite extinguere » ; et Act. 7 [v. 51] contra quosdam dicitur : « Vos semper Spiritui Sancto restitistis. »

AD QUINTUM dicendum quod præceptorum quædam sunt principalia, quæ sunt fines præceptorum, et consiliorum ; scilicet præcepta charitatis, ad quæ consilia ordinantur, non ita quod sine consiliis servari non possunt, sed ut per consilia perfectius observentur : alia vero sunt præcepta secundaria, quæ ordinantur ad præcepta charitatis, ut sine quibus charitatis præcepta observari non possint omnino. Sic igitur perfecta observantia præceptorum charitatis præcedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur. Hic est enim ordo finis respectu eorum, quæ sunt ad finem. Observantia vero præceptorum charitatis secundum communem modum, et similiter alia præcepta comparantur ad consilia, sicut commune ad proprium :

¹ In ms. : add. *scilicet*.

sont, à l'endroit des conseils, dans le rapport de ce qui est commun à ce qui est propre. En effet, l'observation des préceptes peut se rencontrer sans l'observation des conseils tandis que la réciproque est impossible. L'observation des préceptes en la manière commune est donc, par nature, antérieure à la pratique des conseils. Mais il n'est pas nécessaire qu'elle la précède dans le temps, pas plus qu'il n'est nécessaire que le genre existe avant ses espèces. — L'observation des préceptes sans les conseils est ordonnée à l'observation des préceptes avec les conseils, en la même manière que l'espèce imparfaite l'est à l'espèce parfaite et que l'animal sans raison l'est à l'animal raisonnable. Or le parfait précède naturellement l'imparfait. « La nature, a dit Boèce, commence par le parfait. » Pour ce qui regarde l'ordre de temps, il n'est aucunement nécessaire d'observer les préceptes sans les conseils avant d'observer les préceptes avec les conseils. Pas

quia observantia præceptorum potest esse sine consiliis : sed non convertitur. Sic ergo observantia præceptorum communiter sumpta præcedit ordine naturæ consilia : non tamen oportet quod tempore ; quia non est aliquid prius in genere, quam sit in aliqua specierum. Observantia præceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam præceptorum cum consiliis, sicut ¹ species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale : perfectum autem est naturaliter prius imperfecto : « natura enim, ut Boetius dicit [lib. 3 de Consolat. prosa 10], a perfectis sumit initium » : nec tamen oportet, quod prius observentur præcepta sine consiliis, et postea cum consiliis : sicut non oportet, quod aliquis prius sit asinus, quam sit homo, vel quod prius sit conjugatus, quam sit virgo. Et similiter non oportet quod aliquis prius servet præcepta in sæculo,

¹ In ms. : *sic*.

plus qu'il n'est requis d'être un âne avant de devenir un homme ou d'avoir été marié avant d'embrasser la virginité. Il n'est pas davantage nécessaire de pratiquer les commandements dans le siècle avant d'entrer en religion. D'autant moins nécessaire que la vie séculière ne prépare pas à la perfection religieuse mais bien plutôt l'entrave.

ARTICLE 2.

Doit-on pousser certaines personnes à faire le vœu d'entrer en religion?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas qu'il faille induire personne à faire ce vœu. C'est dans la profession que se fait le vœu de religion. Mais avant la profession une année de probation est accordée, d'après la Règle de S. Benoît. Innocent IV a même défendu de contraindre personne à faire profession avant l'achèvement de cette année de probation. Il semble donc que l'on puisse

quam transeat ad religionem : præsertim quia conversatio sæcularis non disponit ad perfectionem religionis, sed magis impedit.

ARTICULUS II.

Utrum debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum.

[Supr. q. 188; Quodl. 3, art. 11; opusc. 17, cap. 11, 12 et 13]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum. Per professionem enim aliquis voto religionis adstringitur : sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum Regulam Beati Benedicti [cap. 58], et secundum Statutum Innocentii IV [cap. : Nullus de Regularib. et Trans. etc.], qui etiam prohibuit ante annum probationis completum eos per professionem

bien moins encore lier les personnes qui vivent dans le siècle par le vœu d'entrer en religion.

2. S. Grégoire a écrit ceci, que les *Décrets* se sont approprié : « L'on doit induire les Juifs à se convertir, non pas par contrainte mais par persuasion. » Or c'est une nécessité pour celui qui s'est lié par un vœu de l'accomplir. Donc on ne doit amener personne à se lier par le vœu d'entrer en religion.

3. Nul ne doit créer à autrui d'occasion de chute. « Si quelqu'un ouvre une citerne, est-il écrit, et qu'un bœuf ou un âne y tombe, le maître de la citerne paiera le prix de l'animal. » Mais il arrive souvent que, pour s'être obligés par vœu à entrer en religion, des gens tombent dans le désespoir et en divers péchés. Donc l'on ne doit amener personne à s'obliger par vœu à entrer en religion.

CEPENDANT, il est dit dans le *Psaume* : « Faites des vœux au Seigneur votre Dieu et accomplis-

religioni adstringi. Ergo videtur quod multo minus adhuc in sæculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

2. PRÆTEREA, Gregorius [lib. 11, epist. 15] in Regist. dicit, et habetur in Decret. Dist. 45 [cap. de Judæis] quod « Judæi non vi, sed libera voluntate, ut convertantur suadendi sunt. » Sed implere id quod vovetur, necessitatis est. Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

3. PRÆTEREA, nullus debet alteri præbere occasionem ruinæ : unde Exodi 21 [v. 33, 34] dicitur : « Si quis aperuerit cisternam, cecideritque bos, vel asinus in eam, dominus cisternæ reddet pretium jumentorum. » Sed ex hoc quod aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem, et in diversa peccata. Ergo videtur quod non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

SED CONTRA est quod in Ps. 75 [v. 12] dicitur :

sez-les. » Ce que la Glose commente ainsi : « Il y a des vœux appropriés à chaque personne, la chasteté, par exemple, la virginité, d'autres choses encore; on nous invite à en faire le vœu. » Mais on ne nous invite qu'à ce qui est mieux. Donc c'est une chose meilleure de s'obliger par vœu à entrer en religion.

CONCLUSION : Nous avons dit plus haut, en parlant du vœu, qu'une même chose accomplie en exécution d'un vœu mérite plus de louange que faite sans vœu. Faire un vœu est un acte de religion, c'est-à-dire d'une vertu particulièrement relevée. De plus le vœu affermit la volonté de l'homme dans l'intention de bien faire. Or, de même que le péché est plus grave, qui procède d'une volonté obstinée dans le mal, de même l'œuvre bonne est plus louable, qui vient d'une volonté confirmée dans le bien par un vœu. C'est donc en soi chose louable que de s'obliger par vœu à entrer en religion. [67]

« Vovete, et reddite Domino Deo vestro » : ubi dicit Gloss. [ord. Aug.] quod « quædam sunt vota propria singulorum; ut castitas, virginitas, et hujusmodi »; ad hæc ergo vovenda nos invitat Sacra Scriptura. Sed Sacra Scriptura non invitat, nisi ad id quod est melius. Ergo melius est quod aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [q. 88, art. 6] cum de voto ageretur, unum et idem opus ex voto factum est laudabilius, quam si sine voto fiat : tum quia vovere est actus religionis, quæ habet quamdam excellentiam inter virtutes : tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum; et sic peccatum est gravius ex hoc, quod procedit ex voluntate obstinata in malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc, quod procedit ex voluntate confirmata in bonum per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingressum, est secundum se laudabile.

SOLUTIONS : 1. Le vœu de religion est double. Il y a le vœu solennel qui d'un homme fait un moine ou un frère d'un autre Ordre. Ce vœu prend le nom de profession. Il doit effectivement être précédé d'une année de probation, comme le dit l'objection. Il y a le vœu simple. Celui qui le prononce n'est pas moine ou religieux pour autant. Il est simplement obligé d'entrer en religion. Et ce vœu-là n'a pas besoin d'être précédé d'une année de probation.

2. Cette parole de S. Grégoire s'entend d'une violence absolue. Or la nécessité issue d'un vœu n'est pas absolue mais relative à une fin. C'est-à-dire que celui qui a fait un vœu ne peut plus parvenir au salut à moins qu'il n'accomplisse son vœu. Ce n'est pas une nécessité que l'on doive éviter. Tout au contraire, comme le dit S. Augustin, « c'est une heureuse nécessité que celle qui nous engage dans le chemin du meilleur. »

3. Faire le vœu d'entrer en religion, c'est affer-

AD PRIMUM ergo dicendum quod duplex est religionis votum : unum solemne, quod hominem facit monachum, vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio; et tale votum debet præcedere annus probationis ut probat objectio : aliud autem est votum simplex, ex quo aliquis non fit monachus, vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum; et ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

AD SECUNDUM dicendum quod auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem, quæ ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine : quia scilicet post votum non potest aliquis finem salutis consequi, nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda : quinimmo, ut Augustinus dicit ad Armentarium et Paulinam [epis. 127], « felix est necessitas, quæ ad meliora transmittit.

AD TERTIUM dicendum quod vovere religionis in-

mir sa volonté dans la poursuite des choses meilleures. Aussi ce vœu, considéré en lui-même, n'apporte-t-il pas à l'homme une occasion de ruine, il l'écarte plutôt. Et si quelqu'un, en transgressant son vœu, fait une chute plus grave, cela n'enlève rien à la bonté du vœu, pas plus que le fait que certains, après avoir reçu le baptême, pèchent plus gravement, n'enlève rien à la bonté du baptême.

ARTICLE 3.

Celui qui s'y est obligé par vœu est-il tenu d'entrer en religion ?

DIFFICULTÉS : I. Non, semble-t-il. Il est dit, en effet, dans les *Décrets* : « Le prêtre Consaldus, sous le coup de la maladie, promet de se faire moine. Cependant, il ne se donna pas à un monastère ou à un Abbé, ni ne mit par écrit sa promesse. Il se contenta de résigner son bénéfice

gressum, est quædam confirmatio voluntatis ad meliora; et ideo, quantum est de se, non dat homini occasionem ruinæ, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti : sicut nec derogat bonitati baptismi, quod aliqui post baptismum gravius peccant.

ARTICULUS III.

Utrum ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, teneatur intrare religionem.

[Supr., q. 88, art. 3, ad 2 ; Quodl. 3, art. 11.]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare : dicitur enim in Decret. 17 [q. 2, cap. 1] : « Consaldus presbyter, quondam infirmitatis passione pressus, monachum se fieri promisit : non tamen monasterio, aut Abbati se tradidit, nec promissionem

entre les mains d'un avocat. Ayant ensuite recouvré la santé, il refusa de se faire moine. » Or les *Décrets* ajoutent : « Nous décidons que le prêtre susdit recevra un bénéfice et des autels et qu'il en jouira en paix. » Ce qui n'aurait pas été possible, s'il avait été tenu d'entrer en religion. Donc l'on n'est pas tenu d'accomplir le vœu qu'on a pu faire d'entrer en religion.

2. Nul n'est tenu de faire ce qui n'est pas en son pouvoir. Mais il n'est pas au pouvoir de chacun d'entrer en religion. Il faut que ceux qui auraient à le recevoir y consentent. Il semble donc qu'on ne soit pas tenu d'accomplir le vœu par où l'on s'est obligé d'entrer en religion.

3. Un vœu moins utile ne saurait préjudicier à un vœu plus utile. Mais le vœu d'entrer en religion peut empêcher d'accomplir le vœu de se croiser pour secourir la Terre-Sainte. Or ce dernier vœu paraît plus utile, vu qu'il entraîne la

scripsit, sed beneficium Ecclesiæ in manu advocati refutavit : ac postquam convaluit, monachum se negavit fieri » ; et postea subdit « Judicamus ut præfatus presbyter beneficium, et altaria recipiat, et quiete teneat » ; hoc autem non esset, si teneretur ¹ religionem intrare. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum, quod se ad religionis ingressum obligavit.

2. PRÆTEREA, nullus tenetur facere id quod non est in sua potestate. Sed quod aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius : sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum, quod se ad religionis ingressum obligavit.

3. PRÆTEREA, per votum minus utile non potest derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri possit impletio voti crucis in subsidium Terræ Sanctæ : quod videtur esse utilius quia per

¹ In ms. : *teneretur*.

remise de tous les péchés. Il semble donc que le vœu d'entrer en religion ne doive pas nécessairement être accompli.

CEPENDANT, il est écrit : « Si tu as voué quelque chose à Dieu, ne tarde pas à t'acquitter. C'est une chose qui déplaît à Dieu qu'une promesse sottte et qu'on ne tient pas. » Et sur ce mot du *Psaume* : « Faites des vœux au Seigneur votre Dieu et les accomplissez », la Glose porte : « Faire un vœu est matière de conseil. Mais quand le vœu a été fait, son accomplissement est rigoureusement exigé. »

CONCLUSION : Nous avons expliqué plus haut, en parlant du vœu, que le vœu est une promesse faite à Dieu et portant sur des choses qui ont relation à Dieu. Or, dit S. Grégoire, « si c'est une règle parmi les hommes que les contrats passés de bonne foi ne peuvent être rompus pour quelque motif que ce soit, combien plus cet engage-

hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum. Ergo videtur quod votum, quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

SED CONTRA est quod dicitur Eccle. 5, [v. 3] : « Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere : displicet enim ei infidelis, et stulta promissio » ; et super illud Psal. 75 [v. 12] : « Vovete, et reddite Domino Deo vestro », dicit Gloss. (interl. et hab. cap. : Licet de voto, et voti redempt.) : « Vovere voluntati consulitur ; sed post voti promissionem redditio necessario exigitur. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [q. 88, art. 1] cum de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his, quæ ad Deum pertinent : ut autem Gregorius dicit in Epistola ad Bonifacium [id hab. Innocent. I, epist. 2, ad Victricium can. 13, tom. 2, Concil. et Zacharias Pp. epist. 7, ad Pipin., cap. 21, tom. 6, Vid. cap. Viduas, 2, 27, q. 1], « si inter homines solent bonæ fidei contractus nulla

ment pris envers Dieu doit-il être tenu sous peine de châtiment! » C'est pourquoi l'on est tenu en rigueur de faire ce qu'on a voué, pourvu qu'il s'agisse de quelque chose qui ait relation à Dieu. Or il est manifeste que l'entrée en religion est très particulièrement dans ce cas, puisqu'elle représente une consécration totale au service de Dieu. D'où il suit que celui qui a fait vœu d'entrer en religion est tenu d'y entrer, suivant l'intention qu'il a eue de s'y obliger. C'est-à-dire que s'il a eu l'intention de s'y obliger absolument, il est tenu d'entrer le plus tôt possible et dès que les empêchements légitimes ont disparu. S'il s'est obligé pour une date déterminée ou sous telle condition, il est tenu d'entrer en religion au temps prévu ou lorsque la condition se trouve réalisée.

SOLUTIONS : I. Ce prêtre n'avait pas fait un vœu solennel mais un vœu simple. D'où il suit qu'il n'était pas devenu moine et qu'il n'y avait pas lieu de le contraindre à vivre dans un monastère

ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit? » Et ideo ad implendum id quod homo vovit, ex necessitate tenetur; dummodo sit aliquid quod ad Deum pertineat. Manifestum est autem quod ingressus religionis maxime ad Deum pertinet : quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex supra dictis patet (q. 186, art. 1]. Unde relinquitur quod ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi, secundum quod se voto obligare intendit ; ita scilicet quod si intendit se absolute obligare, tenetur quam citius poterit ingredi, legitimo impedimento cessante : si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi tempore adveniente, vel conditione existente.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex; unde non erat

et à abandonner son église. Cependant, au for de la conscience, il s'imposait de lui conseiller de tout abandonner et d'entrer en religion. C'est ainsi que, dans une Décrétale, on conseilla à un évêque de Grenoble, qui avait reçu l'épiscopat après avoir fait vœu d'entrer en religion et sans l'avoir accompli, « de résigner le gouvernement de son Eglise, s'il désirait mettre ordre à sa conscience, et de rendre au Très-Haut ce qu'il avait voué. »

2. Nous l'avons expliqué plus haut en traitant du vœu. Celui qui s'oblige par vœu à entrer dans tel Ordre religieux est tenu de faire son possible pour être admis dans cet Ordre. S'il a eu l'intention de s'obliger purement et simplement à entrer en religion, il doit, si un Ordre religieux refuse de l'accueillir, s'adresser à un autre. Si, au contraire, il a eu l'intention de s'obliger à entrer dans tel Ordre déterminé, c'est à cela qu'il est tenu et pas à autre chose.

monachus effectus, ut cogi deberet de jure in monasterio remanere, et Ecclesiam dimittere : tamen in foro conscientiae esset sibi consulendum quod, omnibus dimissis, religioni intraret; unde Extra. de Voto, et voti Redemptione, [cap. : Per tuos], consulitur episcopo Gratianopolitano, qui post votum religionis episcopatum assumpserat, voto non impleto, « si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiae resignaret, et redderet Altissimo vota sua. »

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est [q. 88, art. 3, ad 2] cum de voto ageretur, ille qui se voto obligavit ad certae religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est, ut in illa religione recipiatur; et si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam : si vero intendit se obligare specialiter ad unam solum, non tenetur nisi secundum modum suae obligationis.

3. Le vœu de religion étant perpétuel l'emporte sur le vœu de faire le pèlerinage de Terre-Sainte, qui est temporaire. Les *Décrets* nous ont conservé cette décision d'Alexandre III : « Celui qu'on voit changer un service temporaire en l'observance perpétuelle de la vie religieuse n'est pas le moins du monde coupable d'avoir violé son vœu. »

De plus, c'est une opinion fondée en raison de prétendre que par l'entrée en religion l'on obtient pareillement la remise de tous ses péchés. Si l'on peut satisfaire pour ses péchés moyennant quelques aumônes, selon cette parole : « Rachète tes péchés par des aumônes », à plus forte raison doit-on considérer comme une suffisante satisfaction la totale consécration de soi-même au service de Dieu par l'entrée en religion. Cette manière de satisfaire surpasse toutes les autres, y compris, d'après les *Décrets*, la pénitence publique. S. Grégoire précise : « comme l'holocauste surpasse le sacrifice. » Aussi lisons-nous dans les

AD TERTIUM dicendum quod votum religionis, cum sit perpetuum, est majus quam votum peregrinationis Terræ Sanctæ, quod est temporale; et sic Alexander III dicit, et habetur Extra. de Voto, et voti Redemptione, [cap. : Scripturæ] : « Reus fracti voti aliquatenus non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam noscitur religionis observantiam commutare. » Rationabiliter autem dici potest quod etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum. Si enim, aliquibus eleemosynis factis, homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundum illud Daniel. 4 [v. 24] : « Peccata tua eleemosynis redime », multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit, quod aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis ingressum, quæ excedit omne genus satisfactionis, etiam publicæ poenitentiae, ut habetur in Decret. 33, q. II, cap. : Admonere : sicut etiam holocaustum excedit sacrifi-

Vies des Pères que ceux qui entrent en religion reçoivent la même grâce que les baptisés. Si cependant ils ne recevaient pas remise entière de la peine du péché, l'entrée en religion n'en demeurerait pas moins plus utile que le pèlerinage de Terre-Sainte pour ce qui regarde le progrès dans le bien. Et c'est une considération qui l'emporte sur le souci de se voir absous de la peine due au péché. [68]

ARTICLE

Celui qui a fait le vœu d'y entrer est-il obligé de persévérer jusqu'à la fin dans la vie religieuse?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'il y soit obligé. Il vaut mieux, en effet, ne pas entrer en religion que d'en sortir après y être entré, selon cette parole : « Il valait mieux pour eux ne pas connaître la vérité que de l'abandonner après l'avoir connue. » Et dans S. Luc : « Nul, s'il tourne la tête en arrière après avoir mis la main à la

cium, ut Gregorius dicit super Ezech. [hom. 20]. Unde in Vitis Patrum legitur [lib. 6, libello 1, n. 9], quod eandem gratiam consequuntur religionem ingredienti-
quam consequuntur baptizati. Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu poenæ, nihilominus ingressus religionis utilior est quam peregrinatio Terræ Sanctæ, quantum ad promotionem in bonum, quæ præponderat absolutioni a poena.

ARTICULUS IV.

Utrum ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere : melius est enim religionem non ingredi, quam post ingressum exire, secundum illud 2 Pet. : « Melius erat illis veritatem non cognoscere, quam post

charrue, n'est digne du royaume de Dieu. » Or celui qui a fait vœu d'entrer en religion est obligé d'y entrer. Donc il est tenu aussi d'y demeurer toujours.

2. On doit éviter ce qui scandaliserait les autres et qui leur donnerait le mauvais exemple. Mais sortir de la vie religieuse après y être entré et retourner au siècle, c'est donner le mauvais exemple aux autres et les scandaliser, en les détournant d'entrer en religion et en les provoquant à en sortir. Il semble donc que celui qui a fait vœu d'entrer en religion doive y demeurer toujours.

3. Le vœu de religion est considéré comme un vœu perpétuel. C'est même pour cela, avons-nous dit, qu'il doit être mis au-dessus des vœux temporaires. Mais comment lui reconnaître ce caractère si quelqu'un, ayant fait vœu d'entrer en religion, y entrait avec le propos d'en sortir? Il semble donc que celui qui a fait vœu d'entrer en

agnitam retroire »; et Luc. 9, dicitur : « Nemo mittens manum ad aratrum, et aspiciens retro, aptus est regno Dei. » Sed ille qui voto se obligavit ad religionis ingressum, tenetur ingredi, ut dictum est [art. præc.]. Ergo etiam tenetur perpetuo remanere.

2. PRÆTEREA, quilibet debet vitare id, ex quo scandalum sequitur, et aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quod aliquis post religionis ingressum egreditur, et ad sæculum redit, malum exemplum, et scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu, et provocantur ad exitum. Ergo videtur quod ille qui ingreditur religionem, ut votum impleat, quod prius fecit, teneatur ibi perpetuo remanere.

3. PRÆTEREA, votum religionis reputatur votum perpetuum, et ideo temporalibus votis præfertur, ut dictum est [art. præc. ad 3 et q. 88, art. 12, ad 1] : hoc autem non esset, si aliquis, voto religionis emissio, ingrederetur cum proposito exeundi; videtur ergo quod

religion, soit tenu, non seulement d'y entrer, mais d'y persévérer.

CEPENDANT, le vœu qui constitue la profession même, précisément par ce qu'il oblige à demeurer toujours dans la vie religieuse, exige au préalable une année de probation. Cette année de probation, par contre, n'est pas requise par le vœu simple, par où l'on s'oblige à entrer en religion. Il semble donc que celui qui fait vœu d'entrer en religion ne soit pas tenu d'y demeurer toujours.

CONCLUSION : L'obligation du vœu a son origine dans la volonté. « Faire vœu, observe en effet S. Augustin, est un acte de volonté. » L'obligation du vœu a donc exactement la même étendue que la volonté et intention de celui qui le fait. Si donc l'auteur du vœu entend s'engager, non seulement à entrer en religion, mais à y demeurer toujours, il est tenu d'y persévérer. Mais s'il s'est proposé d'embrasser la vie religieuse

ille qui vovet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuo remanere.

SED CONTRA est quod votum perfectionis, propter hoc quod obligat hominem ad hoc quod perpetuo in religione remaneat, præexigit annum probationis; qui non præexigitur ad votum simplex, quo aliquis se obligat ad religionis ingressum. Ergo videtur quod ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur ibi perpetuo remanere.

RESPONDEO dicendum quod obligatio voti ex voluntate procedit : nam vovere voluntatis est, ut Augustinus dicit [implic. sup. Psal. 75 et epist. 45, ad 2 et etiam cap. : Licet de Voto, et voti Redempt.]; intantum ergo fertur obligatio voti, inquantum se extendit voluntas, et intentio voventis. Si igitur vovens intendit se obligare non solum ad ingressum religionis, sed etiam ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo

à titre d'essai et en gardant la liberté d'y rester ou d'en sortir, il est évident qu'il n'est pas obligé de persévérer. Si sa pensée a été de s'obliger à entrer en religion, simplement et sans rien préciser touchant la possibilité de sortir ou la nécessité d'y demeurer, il semble que son obligation doive s'interpréter conformément au droit commun, qui accorde aux candidats à la vie religieuse une année de probation. D'où il suit qu'il n'est pas tenu de persévérer dans la vie religieuse.

SOLUTIONS : 1. Il vaut mieux entrer dans la vie religieuse à titre d'essai que de n'y pas entrer du tout. On se dispose, ce faisant, à y demeurer toujours. L'on n'est fondé à reprocher à quelqu'un de retourner ou de regarder en arrière que s'il n'accomplit pas ce à quoi il s'est engagé. Autrement quiconque accomplit une œuvre bonne pendant un temps donné, s'il ne continuait pas

remanere : si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi, cum libertate remanendi, vel non remanendi, ¹ manifestum est quod remanere non tenetur : si vero in vovendo simpliciter de ingressu religionis cogitavit, absque hoc quod cogitaret de libertate exitus, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum secundum formam juris communis ; quæ est ut ingredientibus detur annus probationis ; unde non tenetur perpetuo in religione remanere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod melius est intrare religionem animo probandi, quam penitus non intrare : quia per hoc disponitur ad perpetuo remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire ², vel respicere, nisi quando prætermittit id, ad quod se obligavit : alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id faciat, esset ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

¹ In ms. : *remandi*. — ² In ms. : *introire*.

indéfiniment, devrait être tenu pour inapte au royaume de Dieu. Ce qui, de toute évidence, est faux. [69]

2. Celui qui entre en religion, s'il en sort, surtout pour un motif raisonnable, ni ne scandalise ni ne donne le mauvais exemple. S'il arrivait que quelqu'un en fût scandalisé, ce scandale lui serait imputable à lui-même, nullement à celui qui sort. Celui-ci n'a rien fait qu'il n'eût le droit de faire et qu'il avait une bonne raison de faire, étant malade ou de santé débile ou quelque autre chose semblable.

3. Celui qui n'entre que pour sortir sur-le-champ ne semble pas satisfaire à son vœu. Ce n'est pas cela qu'il avait en vue quand il l'a fait. Il doit donc changer de propos et vouloir à tout le moins faire l'essai de la vie religieuse, en vue de se rendre compte si elle lui convient. Mais il n'est pas tenu d'y persévérer.

AD SECUNDUM dicendum quod ille qui religionem ingreditur, si exeat, præsertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum, nec dat malum exemplum. Et si alius scandalizatur, erit scandalum passivum ex parte ejus, non autem scandalum activum ex parte exeuntis : quia fecit quod licitum erat ¹ ei facere et quod expediebat propter rationabilem causam, puta infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid hujusmodi.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui intrat, ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo ; quia ipse in vovendo hoc non intendit ; et ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri, an ei expediat in religione remanere : non autem tenetur ad perpetuo remanendum.

¹ In ms. : dupl. erat.

ARTICLE 5.

Sied-il de recevoir les enfants en religion?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que l'on ne doive pas recevoir les enfants en religion. En effet, une Décrétale porte : « Que nul ne soit tondu, s'il n'a l'âge requis et qu'il ne le demande. » Mais il ne semble pas que les enfants aient ni l'âge ni la liberté voulus, puisqu'ils n'ont pas l'usage parfait de la raison. Donc, semble-t-il, il ne sied pas de les recevoir en religion.

2. L'état religieux semble être un état de pénitence. Le mot religion vient, en effet, de relire (*religando*) ou de réélire (*reeligendo*), si nous en croyons S. Augustin. Mais la pénitence n'est pas l'affaire des enfants. Il semble donc qu'ils ne doivent pas entrer en religion.

ARTICULUS V.

Utrum pueri sint recipiendi in religione.

[Supr., q. 88, art. 8 ad 2 et art. 9; Quodl. 3, art. 11; Quodl. 4, art. 2; opusc. 17, cap. 3]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod pueri non sint recipiendi in religione; quia Extra. de Regularibus et Transeuntibus ad religionem, dicitur [cap. 1]: « Nullus tondeatur, nisi legitima ætate, et spontanea voluntate. » Sed pueri non videntur habere legitimam ætatem, nec spontaneam voluntatem; quia non habent perfecte usum rationis. Ergo videtur quod non sint in religione recipiendi.

2. PRÆTEREA, status religionis videtur esse status pœnitentiæ : unde et religio dicitur a religando, vel reeligendo, ut Augustinus in lib. 10 de Civ. Dei [cap. 4] et in lib. de Vera Relig. [cap. 55]. Sed pueris non convenit pœnitentia. Ergo videtur quod non debeant religionem intrare

3. L'obligation du vœu est pareille à celle du serment. Or, avant l'âge de quatorze ans, les enfants, disent les *Décrets*, ne doivent pas se lier par un serment. Il semble donc qu'ils ne puissent pas non plus se lier par un vœu.

4. Il semble illicite d'imposer à quelqu'un une obligation qui pourra être légitimement annulée. Or s'il arrive que des impubères s'obligent à la vie religieuse, leurs parents ou tuteurs ont le droit de les en empêcher. C'est spécifié dans les *Décrets* : « S'il arrive qu'une jeune fille, avant d'avoir atteint douze ans, prenne d'elle-même le voile, ses parents et tuteurs, s'ils le veulent, peuvent sur-le-champ annuler son acte. » Il est donc illicite de recevoir les enfants à la vie religieuse ou de les laisser s'y obliger, surtout avant qu'ils aient atteint la puberté.

CEPENDANT, le Seigneur a dit : « Laissez ve-

3. PRÆTEREA, sicut aliquis obligatur juramento, ita et voto : sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari juramento, ut habetur in Decret. 22, q. 5, cap. : Pueri, et cap. : Honestum. Ergo videtur quod nec etiam sint voto obligandi.

4. PRÆTEREA, illicitum videtur esse obligare aliquem tali obligatione, quæ posset juste irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi a parentibus, vel tutoribus : dicitur enim in Decretis 20, qu. 2 [cap. 2] quod « puella, si ante duodecim ætatis annos sponte sua sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes ejus, vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. » Illicitum est ergo pueros, præsertim ante pubertatis annos, ad religionem recipere, vel obligare.

SED CONTRA est quod Dominus, Matth. 19 [v. 14] : « Sinite parvulos, et nolite prohibere eos venire ad me. » Quod exponens Origenes super Matth. [tract. 7] dicit quod « discipuli Jesu, priusquam discant rationem

nir à moi les enfants et gardez-vous de les en empêcher. » Ce qu'Origène commente ainsi : « Avant d'avoir compris ce que c'est que la justice, les disciples de Jésus reprennent ceux qui offrent au Christ des adolescents et des enfants. Mais le Seigneur engage ses disciples à prendre à cœur le bien de ces petits. C'est à quoi nous devons faire attention pour ne pas mépriser, sous prétexte de sagesse plus excellente et comme des personnes qui se croient grandes, les petits parmi nos frères, en empêchant les enfants de venir à Jésus. »

CONCLUSION : Double, nous l'avons dit, est le vœu de religion. Il y a le vœu simple, qui consiste uniquement dans une promesse faite à Dieu après une juste délibération intérieure. Ce vœu tient sa valeur du droit divin. Cette valeur, toutefois, peut ne pas exister pour deux raisons. Pour cette raison, d'abord, qu'il n'y a pas eu délibération. C'est ainsi que les Décrétales déclarent sans valeur les vœux des déments. Les enfants qui

justitiæ, reprehendunt eos, qui pueros, et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos, condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æstimatione sapientiæ excellentioris¹ contemnamos, quasi magni, pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Jesum. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [art. 2 huj. q. ad 1], duplex est religionis votum : unum simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit; et hoc votum habet efficaciam ex jure divino, quod tamen dupliciter impediri potest. Uno modo per defectum deliberationis, ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur Extra. de Transeuntibus ad religionem [cap. : Sicut tenor]; et eadem est ratio de

¹ In ms. : *excellenteris*.

n'ont pas encore l'usage de la raison et ne sont point capables de dol, se trouvent dans le même cas. Communément, cet âge de raison ou, comme l'on dit, de puberté, se place à quatorze ans pour les garçons, à douze ans pour les filles. Plus tôt chez certains, plus tard chez d'autres, selon les dispositions naturelles de chacun. Pour cette raison, ensuite, que l'on voue à Dieu ce dont on n'a pas la libre jouissance. Tel est le cas de l'esclave, même jouissant de l'usage de la raison, qui fait le vœu d'entrer en religion ou qui reçoit les Ordres à l'insu de son maître. Le maître, disent les *Décrets*, peut annuler ce qui a été fait. Or le petit garçon ou la petite fille qui n'ont pas encore atteint l'âge de puberté, sont naturellement au pouvoir de leur père pour ce qui regarde la disposition de leur vie. Le père pourra donc révoquer leur vœu ou l'accepter, selon qu'il lui plaira. C'est ce que nous lisons dans le Livre des *Nombres* à propos de la femme. Ainsi donc l'enfant qui, avant l'âge de puberté et n'ayant pas

pueris qui nondum habent debitum usum rationis, per quem sint doli capaces : quem quidem pueri habent ut frequentius circa quartumdecimum annum, puellæ vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis : in quibusdam tamē anticipatur, et in quibusdam tardatur secundum diversam dispositionem naturæ. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat quod non est propriæ potestatis : puta si servus etiam usum rationis habens voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur ignorante domino, potest enim hoc dominus revocare, ut habetur in Decretis, dist. 54 [cap. : Si servus]. Et quia pueri, vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suæ vitæ, poterit pater votum eorum revocare, vel acceptare, si sibi placuerit, ut expresse dicitur de muliere, Numer. 30 [v. 4 sqq]. Sic igitur si puer ante annos pubertatis sim-

encore le plein usage de la raison, émet un vœu simple, n'est pas lié par son vœu. Si, bien que n'ayant pas l'âge de puberté, il a l'usage de la raison, son vœu l'oblige pour ce qui le regarde. Mais cette obligation peut être enlevée par l'autorité de son père, au pouvoir duquel il se trouve toujours. La loi, en effet, en vertu de laquelle une personne est soumise à une autre, envisage le cours régulier des choses. Mais, s'il a dépassé l'âge de puberté, l'autorité des parents ne peut plus révoquer son vœu. Toutefois, s'il n'avait pas l'usage parfait de la raison, son vœu ne l'obligerait pas devant Dieu.

Il y a ensuite le vœu solennel, qui fait le moine ou le religieux. Ce vœu est soumis au pouvoir de l'Eglise à raison de la solennité qui s'y trouve jointe. Or l'Eglise envisage le cours ordinaire des choses. C'est pourquoi la profession faite avant l'âge de puberté, même par quelqu'un qui a l'usage plein de la raison et qui est capable de

plex votum emittat, antequam habeat plenum usum rationis, non obligatur ex voto : si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem, quantum in se est, ex voto : tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cujus potestate adhuc existit : quia ordinatio legis, qua unus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit : si vero annos pubertatis excedit, non potest revocari auctoritate parentum : si tamen nondum haberet plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum. Aliud autem est votum solemne, quod facit monachum, vel religiosum : quod quidem subditur ordinationi Ecclesiæ propter sollemnitatem, quam habet annexam. Et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus est, professio ante tempus pubertatis facta, quantumcumque aliquis habeat usum rationis plenum, ut sit doli capax, non habet suum effectum, ut faciat profitentem esse jam religiosum : et tamen licet ante pubertatis annos profi-

dol, ne saurait faire de celui qui l'a émise un religieux.

Mais si les enfants ne peuvent faire profession avant l'âge de puberté, ils peuvent du consentement de leurs parents être reçus en religion pour y être élevés. Nous lisons de S. Jean-Baptiste : « L'enfant grandissait et se fortifiait en esprit et vivait dans les déserts. » Aussi, au dire de S. Grégoire, « les nobles romains se mirent-ils à donner leurs fils à S. Benoît, qui les élèverait pour le Dieu Tout-Puissant. » Et c'est une excellente chose, selon cette parole : « C'est un bien pour l'homme d'avoir porté le joug depuis son adolescence. » C'est d'ailleurs la pratique commune d'appliquer les enfants aux professions et métiers dans lesquels ils auront à vivre. [70]

SOLUTIONS : 1. L'âge légitime pour être tondu en faisant le vœu solennel de religion, c'est l'âge de puberté, où l'homme devient capable d'exercer sa libre volonté. Mais l'âge légitime d'être tondu

teri non possint, possunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi, ut nutriantur ibidem, sicut de Joanne Baptista legitur, Lucæ 1 [v. 80], quod puer crescebat, et confortabatur spiritu, et erat in desertis; unde, sicut Gregorius dicit in 2 Dialog. [cap. 3], « B. Benedicto Romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare cœperunt », quod est valde expediens, secundum illud Thren. 3 [v. 27] : « Bonum est viro, cum portaverit jugum ab adolescentia sua »; unde ex communi consuetudine pueri applicantur illis officiis, vel artibus, in quibus sunt vitam acturi.

AD PRIMUM ergo dicendum quod legitima ætas ad hoc quod aliquis tondeatur cum voto solemnî religionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest uti spontanea voluntate : sed ante annos pubertatis potest esse legitima ætas ad hoc quod aliquis tondeatur in religione nutriendus.

pour être élevé en religion peut devancer les années de la puberté.

2. Nous avons dit que l'état religieux était principalement ordonné à acquérir la perfection. A ce point de vue, il convient aux enfants, qui se laissent facilement former. C'est par voie de conséquence qu'on l'appelle un état de pénitence, en tant que les occasions de péché se trouvent supprimées par l'observance religieuse.

3. Les enfants, ainsi que le dit le Décret, ne doivent pas être forcés de faire vœu pas plus que de faire serment. Mais s'ils s'obligent à quelque chose par vœu ou serment, ils sont liés devant Dieu, pourvu qu'ils aient l'usage de la raison, bien qu'ils ne le soient pas devant l'Eglise avant l'âge de quatorze ans.

4. Les *Nombres* ne blâment pas la femme qui, n'étant encore qu'une enfant, fait un vœu sans le consentement de ses parents. Les parents peuvent cependant le révoquer. Ce qui montre bien qu'elle ne pèche pas en faisant un vœu.

AD SECUNDUM dicendum quod religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est [q. 186, art. 1 ad 4]; et secundum hoc convenit pueris, qui de facili inducuntur : ex consequenti autem dicitur esse status pœnitentiæ, inquantum per observantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, ut supra dictum est [q. 186, art. 6].

AD TERTIUM dicendum quod pueri sicut non coguntur ad jurandum, ut Canon dicit, ita non coguntur ad vovendum : si tamen voto, vel juramento se adstrinxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis : licet non obligentur quoad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

AD QUARTUM dicendum quod, Num. 30, non reprehenditur mulier in puellari ætate constituta, si voveat absque consensu parentum : potest tamen revocari a parentibus : ex quo patet quod non peccat vovendo,

Il est seulement entendu qu'elle s'oblige pour ce qui la regarde elle-même, sans préjudice pour l'autorité paternelle.

ARTICLE 6.

Le souci d'assister ses parents doit-il détourner d'entrer en religion?

DIFFICULTÉS : 1. Il est permis de penser que oui. On n'a pas le droit, en effet, de négliger une chose nécessaire au bénéfice d'une chose facultative. Or l'assistance des parents relève du précepte qui ordonne de les honorer. Aussi S. Paul a-t-il écrit : « Si une veuve a des enfants ou des neveux, la première chose dont elle doit se soucier, c'est de gouverner sa maison et de payer ses proches de retour. » L'entrée en religion, par contre, est chose libre. Il ne semble donc pas qu'on puisse, pour entrer en religion, négliger ses devoirs envers ses parents.

sed intelligitur se voto obligare quantum in se est, absque præjudicio auctoritatis paternæ.

ARTICULUS VI.

Utrum propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis.

[Supr., q. 101, art. 4 ad 3; 4 Sent., dist. 38, q. 2, art. 4, ad 2; Quodl. 3, art. 16; Quodl. 10, art. 9; Matth. 15].

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis : non enim licet prætermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate præcepti, quod datur de honoratione parentum, Exod. 20 [v. 12]; unde et Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 5 [v. 4] : « Si qua vidua filios, aut nepotes habet, discat primum

2. La dépendance du fils à l'égard de ses parents, semble plus complète que celle de l'esclave vis-à-vis de son maître. Car la filiation est un fait naturel, l'esclavage a son origine dans la malediction du péché. Or l'esclave n'a pas le droit d'abandonner le service de son maître pour entrer en religion ou pour recevoir un Ordre sacré. C'est dit dans les *Décrets*. Donc, et beaucoup moins encore, on n'a pas le droit d'abandonner le service de ses parents pour entrer en religion.

3. La dette d'un fils vis-à-vis de ses parents est plus sacrée que celle d'un débiteur vis-à-vis d'un créancier. Mais ceux qui doivent de l'argent à d'autres ne peuvent entrer en religion. C'est défendu par les *Décrets* : « Ceux que la loi oblige à des redditions de comptes, s'il arrive qu'ils demandent à être reçus dans un monastère, on n'y doit pas consentir tant qu'ils n'ont pas obtenu décharge. » Donc beaucoup moins encore, sem-

domum suam regere, et mutuam vicem reddere parentibus » : ingredi autem religionem est liberum voluntati. Ergo videtur quod non debeat aliquis præmittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

2. PRÆTEREA, major videtur esse subjectio filii ad parentes quam servi ad dominum : quia filiatio est naturalis, servitus autem ex maledictione peccati, ut patet Gen. 9 [v. 22 sqq.]. Sed servus non potest præmittere obsequium domini sui, ut religionem ingrediatur, aut sacrum ordinem assumat, sicut habetur in Decretis, Dist. 54 [cap. : Si servus]. Ergo multo minus potest filius obsequium patris præmittere, ut ingrediatur religionem.

3. PRÆTEREA, majori debito obligatur aliquis parentibus, quam his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non possunt religionem ingredi : dicit enim Gregorius in Registro [lib. 7 : Indict. 1 epist. 11], et habetur in Decretis, Dist. 53 [cap. : Legem], quod « si hi qui sunt rationibus publi-

ble-t-il, des fils ont-ils le droit de laisser là le service de leurs parents pour entrer en religion.

CEPENDANT, il est écrit de Jacques et Jean : « Laissant leurs filets et leur père, ils suivirent le Seigneur. » Sur quoi S. Hilaire remarque : « Ceci nous apprend que nous devons suivre le Christ sans nous laisser retenir par le souci de la vie du siècle et l'habitude de la maison paternelle. »

CONCLUSION : Nous l'avons dit à propos de la piété filiale, les parents, comme tels, ont qualité de principes. Il est de leur fonction de prendre soin de leurs enfants. Aussi ne serait-il pas permis à quelqu'un qui aurait des enfants d'entrer en religion, sans se soucier aucunement de la charge qui lui incombe et sans avoir pourvu de façon ou d'autre à leur éducation. Il est écrit, en effet : « Si quelqu'un néglige de prendre soin des siens, il a renié la foi, il est pire qu'un infidèle. »

cis obligati, quando monasterium petunt, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius a negotiis publicis fuerint absoluti. » Ergo videtur quod multo minus filii possint religionem ingredi, prætermisso paterno obsequio.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. 4, quod Jacobus, et Joannes, relictis retibus, et patre, secuti sunt Dominum; ex quo, ut Hilarius dicit [can. 3 in Matth.], « docemur Christum secuturi, et sæcularis vitæ sollicitudine, et paternæ domus consuetudine non teneri. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [q. 101, art. 2 ad 2] cum de pietate ageretur, parentes habent rationem principii, inquantum hujusmodi; et ideo per se eis convenit, ut filiorum curam habeant; et propter hoc non licet alicui filios habenti religionem ingredi, omnino prætermissa cura filiorum, idest non proviso qualiter educari possint : dicitur enim 1 ad Tim. 5 [v. 8] quod si quis suorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior. Per accidens

Cependant, il peut arriver que les parents aient droit à l'assistance de leurs enfants. C'est à savoir s'ils se trouvent en quelque nécessité.

Si donc les parents se trouvent en une telle nécessité que seul le service de leurs enfants y peut convenablement pourvoir, ces enfants n'ont pas le droit d'abandonner le soin de leurs parents pour entrer en religion. Si leur nécessité n'est pas telle qu'ils aient sérieusement besoin de l'assistance de leurs fils, ceux-ci peuvent abandonner le service de leurs parents et entrer en religion même contre leur défense. Parvenu à l'âge de puberté, quiconque n'est pas esclave jouit du droit de disposer de sa vie et très particulièrement pour ce qui regarde le service de Dieu. « Nous devons, pour vivre, plus d'obéissance au Père des esprits qu'au père et à la mère de notre chair », est-il écrit. Aussi lisons-nous en S. Matthieu que le Seigneur reprit ce disciple qui refusait de le suivre immédiatement, en alléguant la nécessité de donner la sépulture à son père.

tamen parentibus convenit, ut a filiis adjuventur; inquantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est quod parentibus in necessitate existentibus, ita quod eis commode aliter quam per obsequium filiorum subveniri non possit, non licet filiis, prætermisso parentum obsequio, religionem intrare. Si vero non sint in tali necessitate, ut filiorum obsequio multum indigeant, possunt, prætermisso parentum obsequio, filii religionem intrare etiam contra præceptum parentum; quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea, quæ pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in his quæ sunt divini obsequii; et magis est obtemperandum Patri spirituum, ut vivamus, quam parentibus carnis, ut Apostolus ad Hebr. 12 [v. 9] dicit; unde Dominus, ut legitur Matth. 8 [v. 21, 22], et Lucæ 9 [v. 56, 60], reprehendit discipulum, qui nolebat eum statim sequi

« Il y avait d'autres personnes en situation d'y pourvoir », remarque S. Jean Chrysostome. [71]

SOLUTIONS : 1. Le précepte d'honorer ses parents ne vise pas seulement l'assistance matérielle mais encore le service spirituel et les témoignages de respect. Aussi ceux qui sont en religion peuvent-ils continuer d'observer ce précepte en priant pour leurs parents, en leur donnant les témoignages de respect et l'assistance compatibles avec l'état religieux. Ceux qui vivent dans le siècle observent eux-mêmes ce précepte de façon assez différente, suivant la situation qu'ils occupent.

2. L'esclavage, étant un châtiment du péché, prive l'homme de droits qui, autrement, lui appartiendraient. C'est ainsi que l'esclave ne peut plus disposer de sa personne. « L'esclave, en tout ce qu'il est, appartient à son maître », a dit Aristote. Mais l'enfant ne doit pas souffrir préjudice du fait de sa dépendance à l'égard de son père, au point de ne pouvoir disposer librement de lui-

intuitu paternæ sepulturæ : erant enim alii, per quos¹ illud opus impleri poterat, ut Chrysostomus dicit [hom. 28 in Matth.]

AD PRIMUM ergo dicendum quod præceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia sed etiam ad spiritualia, et ad reverentiam exhibendam; et ideo etiam illi qui sunt in religione, implere possunt præceptum de honoratione parentum, pro eis orando, et eis reverentiam, et auxilium impendendo, secundum quod religiosos decet : quia etiam illi qui in sæculo vivunt, diversimode parentes honorant secundum eorum conditionem.

AD SECUNDUM dicendum quod quia est in pœna peccati inducta, ideo per servitutem aliquid adimitur homini, quod alias ei competeret; ne scilicet libere de

¹ In ms. : *quod*.

même pour se consacrer au service de Dieu. Le préjudice serait grave, puisqu'il s'agit d'une chose qui intéresse au plus haut degré le bien de l'homme.

3. Celui qui est sous le coup d'une obligation bien déterminée, n'a pas le droit de s'y soustraire, même s'il en a la possibilité. Si donc quelqu'un se trouve obligé de rendre des comptes ou d'acquitter une dette précise, il n'a pas le droit de passer outre à cette obligation pour entrer en religion. Toutefois, s'il doit de l'argent et qu'il n'ait pas de quoi s'acquitter, il est tenu de faire ce qu'il peut, d'abandonner, par exemple, une partie de ses biens à son créancier. Selon le droit civil, un homme libre répond de ses dettes sur ses biens mais non pas sur sa personne même. La personne d'un homme libre « n'est pas estimable à prix d'argent. » Aussi, lorsqu'il a fait abandon de ses biens, a-t-il le droit d'entrer en religion, sans être obligé de demeurer dans le

sua persona possit disponere : servus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc quod subjectus est patri, quin possit de sua persona libere disponere, transferendo se ad obsequium Dei; quod maxime pertinet ad hominis bonum.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licite prætermittere, facultate existente. Et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat, vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licite prætermittere, ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam, et non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest, ut scilicet cedat bonis suis creditori : propter pecuniam autem persona liberi hominis, secundum Jura Civilia [lib. Ob æs, C. de Actionib. et Obligationib. et in Syntagmate Juris, lib. 14, cap. 3, n. 12], non obligatur, sed solum res, quia persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniæ; unde potest licite, exhibitis rebus

monde pour y gagner de quoi éteindre sa dette. Mais le fils n'a pas vis-à-vis de son père de dette précise, du moins en dehors du cas de nécessité, selon qu'il a été dit.

ARTICLE 7.

Les curés ont-ils le droit d'entrer en religion?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'ils n'en aient pas le droit. Parlant de celui qui a charge d'âmes, S. Grégoire a dit : « C'est pour lui un avertissement terrible que cette parole : Mon fils, en cautionnant ton ami, tu t'es rendu le prisonnier d'un étranger. » Et il poursuit : « Cautionner son ami, c'est prendre, à ses propres risques, la responsabilité d'un autre. » Mais celui qui se trouve dans la situation d'un débiteur vis-à-vis d'un autre ne peut entrer en religion avant de s'être acquitté de sa dette, s'il le peut. Or le prêtre peut prendre soin des âmes, dont il a accepté la charge

suis, religionem intrare : nec tenetur in sæculo remanere, ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi forte in casu necessitatis, ut dictum est [in corp. art.]

ARTICULUS VII.

Utrum presbyteri curati possint licite religionem ingredi.

[Supr. q. 184, art. 3; opusc. 18, cap. 25]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem ingredi : dicit enim Gregorius in Pastoral. [part. 3, cap. 1, admonit. 5], quod « ille qui curam animarum suscipit terribiliter admonetur, cum dicitur : Fili mi, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam; et subdit : Spondere namque pro amico tuo, est animam alienam in periculo suæ conversationis accipere »; sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest

à ses risques et périls. Donc il y a lieu de penser qu'il n'a pas le droit de laisser sa charge pour entrer en religion.

2. Ce qui est permis à l'un l'est pareillement à tous les autres. Mais, si tous les prêtres ayant charge d'âmes entraient en religion, le peuple chrétien demeurerait sans pasteurs. L'inconvénient est manifeste. On voit donc bien que les curés n'ont pas le droit d'entrer en religion.

3. Entre tous les actes auxquels sont ordonnés les religieux, le principal est la communication à autrui des choses contemplées. Mais ces sortes d'actes sont de la compétence des curés et archidiaques, dont c'est justement l'office de prêcher et de confesser. Il ne semble donc pas permis au curé et à l'archidiacre d'entrer en religion.

CEPENDANT, nous lisons dans les *Décrets* :
« S'il arrive qu'un prêtre séculier, gouvernant,

intrare religionem, nisi solvat id quod debet, si possit. Cum ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculo animæ suæ, videtur quod non liceat ei, prætermissa cura animarum, religionem intrare.

2. PRÆTEREA, quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet : sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum, quod esset inconveniens ; ergo videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem intrare.

3. PRÆTEREA, inter actus, ad quos religiones ordinantur, præcipui sunt illi, quibus aliquis contemplata aliis tradit ; hujusmodi autem actus competunt presbyteris curatis, et archidiaconis, quibus ex officio competit prædicare, et confessiones audire. Ergo videtur quod non liceat presbytero curato, vel archidiacono transire ad religionem.

SED CONTRA est quod in Decretis 19, q. 2, cap. :

sous l'autorité de l'évêque, une église confiée à ses soins, se sente poussé par l'Esprit-Saint d'aller faire son salut dans un monastère ou chez des chanoines réguliers, qu'il aille librement, même si l'évêque s'y oppose, de par notre autorité. »

CONCLUSION : Nous avons dit plus haut que l'obligation du vœu perpétuel doit être placée au-dessus de toute autre. Or c'est le privilège des évêques et des religieux de s'obliger par un vœu perpétuel et solennel à s'appliquer au service de Dieu. Mais les curés et archidiacres ne sont pas, comme les évêques, voués au soin des âmes par un vœu perpétuel et solennel. Les évêques ne peuvent, quelque motif qu'ils en aient, se démettre de leur charge, à moins d'y avoir été autorisés par le Pontife Romain. Le Droit est formel sur ce point. Par contre, les curés et archidiacres peuvent résigner leur charge entre les mains de l'évêque, sans avoir besoin de la permission du

Duæ sunt leges, dicitur : « Si quis clericorum in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet, et sæculariter vivit, si afflatus Spiritu Sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonica salvare se voluerit, etiam episcopo suo contradicente, eat liber nostra auctoritate. »

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [q. 88, art. 12, ad 1^{um} et q. 89, art. 3 ad 3^{um}], obligatio voti perpetui præfertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo, et solemni ad vacandum divinis obsequiis, competit proprie episcopis, et religiosis [q. 184, art. 5] : presbyteri autem curati, et archidiaconi non obligantur voto perpetuo, et solemni ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur episcopi. Unde episcopi præsulatum non possunt deserere quacumque occasione, absque auctoritate Romani Pontificis, ut habetur Extra. de Regularibus et Transeuntibus ad religionem cap. : Licet. Archidiaconi autem, et presbyteri curati possunt libere abrenuntiare episcopo curam eis commissam, absque speciali licentia Papæ,

Pape, qui a seul le droit de dispense en matière de vœux perpétuels. Il est donc manifeste que curés et archidiaques sont libres d'entrer en religion. [72]

SOLUTIONS : 1. Les curés et archidiaques se sont obligés à prendre soin de leurs sujets aussi longtemps qu'ils conserveraient leur charge. Mais ils ne se sont pas engagés à la conserver toujours.

2. S. Jérôme répond : « Et cependant, les religieux subissent la cruelle morsure de ta langue de vipère ! Si tout le monde se cloître, dis-tu, et se retire au désert, qui assurera le service des églises ? Qui gagnera (à Dieu) les gens du monde ? Qui exhortera les gens qui pèchent à la vertu ? À ce compte-là, si tout le monde se laisse gagner à ta folie, à qui sera-t-il permis d'être sage ? La virginité non plus, il ne faudra donc pas l'approuver. Si tout le monde allait se mettre à la pratiquer et à délaisser les noces, ce serait la fin du

qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Unde manifestum est quod archidiaconis, et presbyteris curatis licet ad religionem transire.

AD PRIMUM ergo dicendum quod presbyteri curati, et archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum, quamdiu retinent archidiaconatum, vel parochiam : non autem obligaverunt se ad hoc, quod perpetuo archidiaconatum, vel parochiam teneant.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Hieronymus dicit contra Vigilantium [cap. 6, in princ. et incipit. : Multa in orbe] : « Quamvis a te linguæ vipereæ morsus sævissimos patiantur [scilicet religiosi] quibus argumentaris, et dicis : Si omnes se clauserint et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias ? Quis sæculares homines lucrifaciet ? Quis peccantes ad virtutes poterit exhortari ? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit ? Et virginitas non erit approbanda, si enim virgines omnes fuerint, et nuptiæ non

monde ! Mais rare est la vertu et la foule ne court pas après. » Sotte crainte, en vérité, et pareille à celle de l'homme qui s'interdirait de puiser de l'eau pour ne pas mettre le fleuve à sec.

3. (La solution ressort de ce qui a été dit.)

ARTICLE 8.

Est-il permis de passer d'un Ordre religieux à un autre ?

DIFFICULTÉS : 1. Non, jamais et pas même pour embrasser une vie plus rigoureuse. « Ne désertez pas notre société, comme certains en ont l'habitude, » a écrit S. Paul. Et la Glose commente : « C'est le cas de ceux qui cèdent à la crainte de la persécution ou qui, par le sentiment présomptueux de leur mérite propre, s'éloignent des pécheurs et des imparfaits pour faire figure de justes. Mais c'est ce que semblent faire ceux

fuerint, interibit genus humanum : rara est virtus, nec a pluribus appetitur. » Patet ergo quod hic timor stultus est, puta sicut aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret. ¹

ARTICULUS VIII.

Utrum liceat de una religione transire ad aliam.

[4 Sent., dist. 27, q. 1, art. 3, q. 1, ad 3 ; dist. 38, q. 1, art. 4, q. 3, ad 2]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod non liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem : dicit enim Apostolus ad Hebr. 10 [v. 25] : « Neque deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis quibusdam » : Gloss. (interl.) : « Qui scilicet vel timore persecutionis cedunt, vel propria præsumptione a peccatoribus, vel imperfectis, ut justi videantur, rece-

¹ In ms. : deest solutio tertii argumenti.

qui passent d'une religion à une autre plus parfaite. Donc ce n'est pas permis.

2. La profession des moines est plus rigoureuse que celle des chanoines réguliers, déclare une Décrétale. Mais il n'est pas permis aux chanoines réguliers d'embrasser l'état monastique. Un Décret le leur défend : « Nous mandons et défendons à quiconque a fait profession de chanoine régulier d'entrer chez les moines, à moins qu'il n'ait commis, ce qu'à Dieu ne plaise, une faute publique. » Il semble donc qu'il ne soit pas permis de passer d'une religion à une autre, même plus parfaite.

3. Aussi longtemps qu'on le peut, l'on est obligé d'accomplir ce à quoi l'on s'est astreint par vœu. Si quelqu'un, par exemple, a voué la continence, il demeure obligé, même s'il a contracté mariage et tant qu'il n'a pas eu de rapports avec sa femme, d'observer son vœu, ce qu'il peut faire en embras-

dunt » : sed hoc videntur facere, qui de una religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

2. PRÆTEREA, professio monachorum est altior, quam professio regularium canonicorum, ut habetur Extra. de Statu Monachorum et Canonicorum Regularium, cap. : « Quod Dei timorem. » Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum : dicitur enim in Decretis 19, q. 3 [cap. 2] : « Mandamus et universaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi, quod absit, publice lapsus fuerit, monachus efficiatur. » Ergo videtur quod non liceat alicui transire de una religione ad aliam majorem.

3. PRÆTEREA, tamdiu aliquis obligatur ad implendum quod vovit, quamdiu potest licite illud implere; sicut si aliquis vovit continentiam servare, etiam post contractum matrimonium per verba de præsenti, ante carnalem copulam tenetur implere votum; quia hoc

sant la vie religieuse. Si donc l'on peut passer d'une religion à une autre, celui qui en aurait fait le vœu, lorsqu'il était encore dans le monde, se trouverait dans l'obligation de s'exécuter. Ce qui ne se peut admettre, vu que ces sortes de passages ne vont généralement pas sans scandale. Donc un religieux ne peut passer d'un Ordre à un autre, même plus strict.

CEPENDANT, nous lisons dans les *Décrets* : « Si des vierges consacrées, pour le salut de leur âme et en vue d'y trouver une vie plus sévère, veulent passer en un autre monastère pour y demeurer, le Concile le leur permet. » Apparemment, cette règle vaut pour tous les religieux. Donc on peut passer d'un Ordre à un autre.

CONCLUSION : Ce n'est pas une chose louable de passer d'un Ordre à un autre, hormis le cas de grande utilité ou de nécessité. D'abord, c'est d'ordinaire un sujet de scandale pour ceux que

potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licite potest de una religione transire ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in sæculo, quod videtur esse inconveniens; quia ex hoc plerumque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de una religione transire ad aliam arctiorem.

SED CONTRA est quod dicitur in Decretis 20, q. 4 [cap. 1] : « Virgines sacræ si pro lucro animæ suæ propter districtiorem vitam ad aliud monasterium pergere disposuerunt, ibique commanere decreverunt, Synodus concedit »; et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis. Ergo potest aliquis licite transire de una religione ad aliam.

RESPONDEO dicendum quod transire de religione ad religionem, nisi propter magnam utilitatem, vel necessitatem, non est laudabile; tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi, qui relinquuntur : tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam

l'on quitte. Ensuite, il est plus facile de profiter dans une religion à laquelle on est accoutumé que dans une religion à laquelle on ne l'est pas, toutes choses égales par ailleurs. C'est ce que dit l'Abbé Nesteros : « Il est utile à chacun de persévérer dans le dessein qu'il a formé et, avec grande application et diligence, de se hâter de conduire à sa perfection l'ouvrage qu'il a entrepris. Jamais il ne faut abandonner la profession qu'on a embrassée. » Et il en donne la raison : « Il est impossible à un homme d'exceller également dans toutes les vertus. S'il le veut entreprendre, il se condamne fatalement, pour avoir voulu les poursuivre toutes, et n'en atteindre aucune parfaitement. » Or les divers Ordres se surpassent mutuellement en telle ou telle œuvre de vertu.

Il peut cependant arriver qu'il soit louable de passer d'un Ordre à un autre, à savoir dans l'un ou l'autre des trois cas suivants. D'abord, lorsqu'on y est poussé par le désir d'une vie religieuse plus parfaite. Seulement, l'on voudra bien se rappeler

consuevit, quam in illa quam non consuevit, cæteris paribus. Unde in Collationibus Patrum [collat. 14, cap. 5]. Abbas Nestorius dicit : « Unicuique utile est ut secundum propositum quod elegit, summo studio, ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet, et nequaquam a sua, quam semel elegit, professione discedat » ; et postea rationem assignans, subdit [cap. 6] : « Impossibile namque est unum et eundem hominem simul universis fulgere virtutibus : quas si quis voluerit pariter affectare, in id incidere eum necesse est, ut dum omnem sequitur, nullam integre consequatur. » Diversæ enim religiones præeminent secundum diversa virtutum opera. Potest tamen aliquis laudabiliter de una religione transire ad aliam, triplici ex causa. Primo quidem zelo perfectionis religionis ; quæ quidem excellentia, ut supra dictum est [q. 188, art. 6], non attenditur secundum solam arctitudinem, sed principa-

ce que nous avons dit que l'excellence d'un Ordre religieux ne se mesure pas à la rigueur de sa discipline, mais premièrement à la valeur des fins qu'il poursuit et secondement à la discrète adaptation de ses observances à son but. Ensuite, parce que l'Ordre auquel on appartient est déchu de sa nécessaire régularité. Si, dans un Ordre plus parfait, les religieux s'abandonnent à une vie relâchée, il peut devenir louable de passer à un Ordre moins relevé mais de plus grande régularité. C'est ainsi que l'Abbé Jean nous raconte qu'il passa de la vie érémitique, dont il avait fait profession, à la vie cénobitique, moins parfaite, parce que la vie érémitique avait commencé de décliner et d'être médiocrement observée. Enfin pour cause de maladie ou de mauvaise santé. Il arrive, en effet, que l'on ne puisse plus observer la discipline d'un Ordre plus sévère, tout en demeurant capable de suivre l'observance d'un Ordre plus large.

Il y a cependant une différence entre ces trois cas. Dans le premier, il sied, par humilité, de

liter secundum id ad quod religio ordinatur, secundario vero secundum discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. Secundo propter declinationem religionis a debita perfectione : puta si in aliqua religione altiori incipiant religiosi remissius vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam minorem, si melius observetur ; sicut in Collationibus Patrum [collat. 19, cap. 3, 5 et 6] dicit Abbas Joannes de seipso, quod a vita solitaria, in qua professus ¹ fuerat, transit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quod vita eremitica coeperat declinare, et laxius ² observari. Tertio propter infirmitatem, vel debilitatem, ex qua interdum provenit quod non potest aliquis arctioris religionis statuta servare, posset autem observare statuta religionis laxioris ³. Sed in his tribus casibus

¹ In ms. : *perfectus*. — ² In ms. : *lassius*. — ³ In ms. : *lassioris*.

demander la permission. S'il est reconnu que l'Ordre nouveau est plus parfait, cette permission ne peut être refusée. « S'il y a doute, c'est le jugement du supérieur qui fait loi », déclare une Décrétale. La permission du supérieur est pareillement requise dans le deuxième cas. Dans le troisième, il faut en plus une dispense proprement dite.

SOLUTIONS : 1. Ceux qui passent à un Ordre plus relevé ne le font pas par présomption et pour paraître saints, mais par dévotion et pour le devenir.

2. L'une et l'autre religion, celle des moines et des chanoines réguliers, est vouée aux œuvres de la vie contemplative. Parmi ces œuvres, les principales consistent dans la célébration des divins mystères, célébration à laquelle est directement ordonné l'Ordre des chanoines réguliers, qui sont proprement des religieux clercs. Les moines, au

est differentia : nam in primo casu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest, dummodo constet illam religionem esse altiore : si vero de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris iudicium inquirendum, ut habetur Extra. de Regularibus et Transeuntibus ad religionem, cap. Licet; similiter requiritur superioris iudicium in secundo casu; in tertio vero casu etiam est dispensatio necessaria.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illi qui ad altiore religionem transeunt, non faciunt hoc præsumptuose, ut iusti videantur, sed devote, ut iustiores fiant.

AD SECUNDUM dicendum quod utraque religio, scilicet monachorum, et canonicorum regularium, ordinatur ad opera vitæ contemplativæ : inter quæ præcipua sunt ea quæ aguntur in divinis mysteriis, ad quæ ordinatur directe ordo canonicorum regularium, quibus per se competit ut sint clerici religiosi. Sed ad religio-

contraire, précisent les *Décrets*, ne sont pas, nécessairement et de soi, des clercs. Aussi, bien que l'Ordre monastique soit de plus stricte observance, les moines laïcs auraient-ils le droit de passer à l'Ordre des chanoines. C'est la pensée de S. Jérôme : « Vis dans le monastère de façon à mériter d'être promu au rang des clercs. » Mais la réciproque n'est pas vraie, comme on peut le voir dans les *Décrets*. Cependant si les moines sont des clercs voués aux saints mystères, ils possèdent ce qui fait le chanoine régulier, dans une observance plus sévère. C'est ce qui permet aux chanoines réguliers de passer à l'Ordre monastique, sous réserve d'en avoir obtenu licence de leur supérieur. Les *Décrets* le disent expressément. [73]

3. Le vœu solennel par lequel le religieux s'est obligé à une vie religieuse de moindre perfection l'emporte sur le vœu simple par lequel il s'est engagé à une forme plus relevée de vie religieuse.

nem monachorum non per se competit quod sint clerici, ut habetur in Decretis 16, q. 1 [cap. : Nemo potest, et cap. : Alia causa]. Et ideo quamvis ordo monachorum sit arctioris observantiæ, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundum illud Hieronymi ad Rusticum monachum [epist. 4, al. 125] : « Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis » : non autem e converso, ut habetur in Decretis 16, q. 1 in decreto inducto. Sed si monachi sint clerici sacris mysteriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum majori arctitudine. Et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia, ut dicitur 19, q. 3, cap. : Statuimus.

AD TERTIUM dicendum quod votum solemne, quo quis obligatur minori religioni, est fortius quam votum simplex, quo quis adstringitur majori religioni : post

S'il contractait mariage, ce mariage serait valide en dépit de son vœu simple, tandis qu'il ne l'est pas après le vœu solennel. Aussi celui qui a déjà fait profession dans une religion moindre n'est-il pas tenu d'accomplir le vœu simple qu'il a émis d'entrer dans un Ordre plus parfait.

ARTICLE 9.

Est-il permis d'induire les autres à entrer en religion ?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que nul ne doive induire les autres à entrer en religion. En effet, S. Benoît ordonne dans sa Règle « de ne pas accueillir facilement ceux qui demandent à entrer en religion et de s'assurer que c'est l'Esprit de Dieu qui les y pousse. » Cassien enseigne la même doctrine. Beaucoup moins encore est-il permis de pousser quelqu'un à entrer en religion.

votum enim simplex si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne : et ideo ille qui jam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex, quod emisit de intrando religionem majorem.

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandam.

[Infra, q. 100, art. 3, ad 4; Quodl. 3, q. 5, art. 1, ad 5; Quodl. 4, q. 12, art. 1; contra retrah. ab ingressu Relig., art. 13 ad 7]

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod nullus debeat alios inducere ad religionem intrandam : mandat enim beatus Benedictus in Regula sua [cap. 58] quod « venientibus ad religionem non sit facilis præbendus ingressus : sed probandum est an spiritus a Deo sint » : et hoc etiam docet Cassianus in 4. lib. de Institutis

2. Le Seigneur a dit : « Malheur à vous qui courez mers et continents pour faire un prosélyte. Et lorsque vous y avez réussi, vous en faites un fils de la géhenne deux fois plus que vous-mêmes. » Mais c'est bien ce que semblent faire ceux qui recrutent des candidats pour la vie religieuse. Il semble donc que leur conduite soit blâmable.

3. Il n'est pas permis d'induire autrui à ce qui doit lui être préjudiciable. Or il arrive qu'en persuadant à quelqu'un d'entrer en religion, on lui porte préjudice. Il peut se faire, en effet, qu'il se soit obligé à embrasser une forme plus parfaite de vie religieuse. Il semble donc que ce ne soit pas une pratique louable de recruter ainsi des sujets pour la vie religieuse.

CEPENDANT, il est écrit : « La courtine doit tirer à soi la courtine. » Donc l'homme doit attirer son semblable au culte de Dieu.

CONCLUSION : Non seulement ceux qui en

Cœnobiorum [cap. 3]. Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

2. PRÆTEREA, Matth. 23 [v. 15] Dominus dicit : « Væ vobis, qui circuitis mare, et aridam, ut faciatis unum proselytum, et cum factus fuerit, faciatis eum filium gehennæ duplo quam vos » : sed hoc videntur facere, qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

3. PRÆTEREA, nullus debet inducere aliquem ad id, quod pertinet ad ejus detrimentum. Sed illi qui inducuntur ad religionem, quandoque ex hoc incurrunt detrimentum; quia quandoque sunt obligati ad majorem religionem. Ergo videtur quod non sit laudabile inducere aliquos ad religionem.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. 26 [v. 3] : « Cortina cortinam trahat »; debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

RESPONDEO dicendum quod inducentes alios ad

attirent d'autres à la vie religieuse ne pèchent pas mais ils méritent une grande récompense. Il est écrit, en effet : « Celui qui amène le pécheur à quitter l'erreur de sa voie, libère son âme de la mort et couvre la multitude de ses péchés. » Et ailleurs : « Ceux qui apprennent la justice à un grand nombre seront pareils à des étoiles pour toute l'éternité. »

Un triple désordre pourrait cependant se glisser dans ce recrutement. C'en serait un d'user de violence pour contraindre quelqu'un à entrer en religion et les *Décrets* l'interdisent. C'en serait un autre et simoniaque, d'y employer les présents. Cela aussi les *Décrets* le défendent. Mais toute autre est la conduite de celui qui élève un enfant pauvre en vue de la vie religieuse, en lui procurant le nécessaire dans le siècle, ou qui, sans qu'intervienne le moindre pacte, donne à quelqu'un de menus présents pour gagner son amitié. C'en serait un troisième, d'user de mensonges pour attirer quelqu'un. En effet, des recrues de ce

religionem non solum non peccant, sed magnum præmium merentur : dicitur enim Jacob. ult. [v. 20] : « Qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, liberat animam ejus a morte, et operit multitudinem peccatorum » ; Dan. 12 [v. 3] dicitur : « Qui ad justitiam erudiunt plurimos, quasi stellæ in perpetuas æternitates. » Posset tamen contingere circa hujusmodi inductionem triplex inordinatio. Primo quidem, si violenter aliquis alium ad religionem cogeret ; quod prohibetur in Decret. 20, q. 3 [cap. : Præsens]. Secundo, si aliquis simoniace alium ad religionem trahat, muneribus datis, ut prohibetur in Decret. q. 2 [cap. : Quam pio] : nec tamen ad hoc pertinet, si aliquis alicui pauperi necessaria ministret in sæculo nutriendum eum ad religionem : vel si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertio, si mendaciis eum alliciat : imminet enim sic inducto periculum ne cum se dece-

genre se trouveront en grand danger d'abandonner la vie religieuse, quand elles viendront à s'apercevoir qu'on les a trompées, si bien que « le dernier état de cet homme sera pire que le premier. »

SOLUTIONS : 1. Ceux qui sont attirés à la vie religieuse n'en auront pas moins à subir une année de probation, où ils feront l'épreuve de ses difficultés. Il n'est donc pas question d'accueillir facilement ceux qui veulent entrer en religion.

2. D'après S. Hilaire, cette parole du Seigneur vise le zèle pervers des Juifs qui, après la prédication du Christ, attirent au culte judaïque les Gentils et même les Chrétiens. En quoi ils les font deux fois fils de la géhenne, puisque leurs péchés antérieurs ne sont pas remis dans le Judaïsme et qu'ils y ajoutent la faute nouvelle de perfidie judaïque. Dans ce sens, la parole qu'on nous objecte ne se rapporte pas à la question.

Mais d'après S. Jérôme, elle viserait les Juifs eux-mêmes de l'âge antérieur au Christ, où la

ptum invenerit, retrocedat; et sic fiant « novissima hominis illius pejora prioribus », ut dicitur Lucæ II [v. 26].

AD PRIMUM ergo dicendum quod illis ¹ qui ad religionem inducuntur, nihilominus reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur; et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

AD SECUNDUM dicendum quod secundum Hilarium [cap. 24 in Matth.], verbum illud Domini prænuntiativum fuit perversi studii Judæorum, quo post Christi prædicationem Gentiles, vel etiam Christianos ad judaicum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennæ filios : quia scilicet et peccata pristina quæ commiserunt, in Judaïsimo eis non dimittuntur, et nihilominus

¹ In ms. : *illi*.

pratique des observances légales était permise. Et voici quel en serait le sens. « Le converti au Judaïsme, du temps qu'il était Gentil, était simplement dans l'erreur. Devant les vices de ses maîtres, il retourne à son vomissement et redevient Gentil; le voilà donc prévaricateur et digne d'un châtiment plus sévère. » En attirer d'autres au culte de Dieu ou à la vie religieuse n'est donc l'objet d'aucun blâme. Ce qui est répréhensible, c'est de donner le mauvais exemple à celui qu'on a converti et de le rendre ainsi pire qu'il n'était.

3. Le moins est inclu dans le plus. Celui donc qui se trouve obligé par vœu ou par serment d'entrer dans un Ordre moindre, peut parfaitement être attiré à un Ordre plus parfait. Il faut cependant réserver le cas où quelque raison particulière y ferait obstacle, raison de santé par exemple, ou espoir d'un meilleur succès dans un Ordre moindre. Celui, en revanche, qui se trouve obligé

incurrunt judaicæ perfidiæ reatum; et secundum hoc non facit ad propositum : secundum Hieronymum [in hunc loc. Matth.] hoc refertur ad Judæos etiam pro statu illo, in quo legalia observari licebat, quantum ad hoc, quod ille qui ab eis ad Judaismum convertebatur « dum esset [al. erat] Gentilis, simpliciter errabat : videns autem magistrorum vitia revertitur ad vomitum suum, et Gentilis factus, quasi prævaricator, majori poena fit dignus. » Ex quo patet quod trahere ad cultum Dei alios vel religionem non est vituperabile : sed hoc solum quod aliquis ei, qui convertit, det malum exemplum, unde pejor efficiatur.

AD TERTIUM dicendum quod in majori includitur minus; et ideo qui est obligatus voto, vel juramento ad ingressum minoris religionis potest licite induci ad hoc quod ad majorem religionem transeat : nisi sit aliquid speciale, quod impediat; puta infirmitas, vel spes majoris profectus in minori religione. Ille vero qui obligatus

par vœu ou par serment d'entrer dans un Ordre plus parfait ne saurait être légitimement attiré dans un Ordre moindre. Sauf, bien entendu, pour une raison particulière et évidente et moyennant dispense du supérieur.

ARTICLE 10.

Sied-il d'embrasser la vie religieuse sans avoir demandé, au préalable, l'avis d'un grand nombre de gens et pesé longuement le pour et le contre?

DIFFICULTÉS : I. C'est une conduite qu'on ne saurait, semble-t-il, approuver. Il est écrit, en effet : « N'allez pas croire à toutes les inspirations. Eprouvez-les pour voir si elles viennent de Dieu. » Or il arrive que le propos d'entrer en religion ne vienne pas de Dieu. La preuve, c'est qu'on en sort fréquemment. Or il est écrit : « Si ce dessein et, entreprise viennent de Dieu, vous n'arriverez pas à les détruire. » Il semble donc qu'il faille

voto, vel juramento ad ingressum majoris religionis, non potest licite induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti : et hoc cum dispensatione superioris.

ARTICULUS X.

Utrum sit laudabile, quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, et diuturna deliberatione præcedente.

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod non sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, et diuturna deliberatione præcedente : dicitur enim 1 Joan. 4 [v. 1] : « Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, si ex Deo sint. » Sed quandoque propositum religionis intrandæ non est ex Deo, cum frequenter per exitum religionis dissolvatur : dicitur autem Act. 5 [v. 38, 39] : « Si est ex Deo

longuement examiner toutes choses avant d'entrer en religion.

2. « Examine ton affaire avec ton ami », est-il écrit. Mais, c'est pour un homme une grosse affaire que de changer d'état. Donc, avant d'entrer en religion, il sied, semble-t-il, d'en causer avec ses amis.

3. Le Seigneur développe cette comparaison « de l'homme qui a conçu le projet de bâtir une tour, et qui commence par s'asseoir pour supporter la dépense nécessaire et voir s'il a ce qu'il faut pour mener à terme une pareille entreprise. » Il ne veut pas s'exposer à cette réflexion désobligeante : « Voilà un homme qui a commencé à bâtir, mais qui n'a pas pu achever. » Ces ressources nécessaires pour bâtir une tour, remarque S. Augustin, « ce n'est rien d'autre que l'abandon que doit faire chacun de tous ses biens. » Or il arrive que beaucoup n'en sont pas capables, pas plus que de porter le poids des autres observances

consilium hoc non poteritis dissolvere illud. » Ergo videtur quod magna examinatione præcedente debeant aliqui religionem intrare.

2. PRÆTEREA, Proverb. 25 [v. 9] dicitur : « Causam tuam tracta cum amico tuo » : sed maxime videtur hominis esse causa, quæ pertinet ad mutationem status. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

3. PRÆTEREA, Dominus, Luc. 14 [v. 28], inducit similitudinem de homine ¹, qui vult turrim ædificare, quod ² « prius sedens computat sumptus, qui sunt ei necessarii, si habeat ad perficiendum », ne insultetur ei : « Quia hic homo incœpit ædificare, et non potuit consummare. » Sumptus autem ad turrim ædificandam, ut Augustinus dicit in Epist. [38] ad Lætam « nihil est aliud quam ut renuntiet unusquisque omni-

¹ In ms. : *hominem*. — ² In ms. : *qui*.

religieuses. C'est à eux que pense l'Écriture lorsqu'elle dit que « David ne pouvait pas marcher, revêtu de l'armure de Saül, n'en ayant pas l'habitude. » Il semble donc que l'on ne doive pas entrer en religion avant d'en avoir longuement délibéré et pris conseil tout autour de soi.

CEPENDANT, il est écrit qu'à l'appel du Seigneur Pierre et André, « sur-le-champ, abandonnant leurs filets, le suivirent. » Sur quoi S. Jean Chrysostome remarque : « Le Christ veut de nous cette obéissance que nous ne tardions pas même un instant. »

CONCLUSION : Les grandes et douteuses entreprises, dit Aristote, demandent qu'on en délibère longuement et qu'on s'entoure de conseils. En revanche, les consultations sont superflues, lorsqu'il s'agit d'affaires bien déterminées et de tout repos. Touchant l'entrée en religion, l'on peut considérer trois choses. Cette entrée en elle-même, dont il est évident qu'elle représente un

bus, quæ sunt ejus. » Contingit autem quandoque, quod hoc multi non possunt, et similiter alias religionis observantias portare, in cujus figuram, 1 Reg. 17 [v. 37] dicitur quod « David non poterat incedere cum armis Saulis, quia non habebat usum. » Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturna deliberatione præmissa, et multorum consilio habito.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. 4 [v. 20], quod ad vocationem Domini Petrus, et Andreas « continuo relictis retibus secuti sunt eum » : ubi Chrysostomus dicit super Matthæum [hom. 14] : « Talem obedientiam Christus quærit a nobis, ut neque instanti temporis remoremur. »

RESPONDEO dicendum quod diuturna deliberatio, et multorum consilia requiruntur in magnis et dubiis, ut Philosophus dicit in 3 Ethic. [cap. 3] : in his autem quæ sunt certa, et determinata, non requiritur consi-

bien meilleur. Qui en doute, fait injure au Christ, qui en a fait l'objet d'un conseil. « L'Orient t'appelle, c'est-à-dire le Christ, s'écrie S. Augustin, et tu t'attardes à regarder le couchant », c'est-à-dire l'homme mortel et qui se trompe. L'on peut ensuite considérer cette entrée par rapport aux forces de celui qui se dispose à l'accomplir. De ce point de vue non plus, l'hésitation ne se justifie pas. En effet, ceux qui entrent en religion n'attendent pas leur persévérance de leur propre vertu, mais du secours de la puissance divine. « Ceux qui espèrent dans le Seigneur, écrit Isaïe, prendront de nouvelles forces. Ils élèveront leur vol comme les aigles. Ils courront et ne se fatigueront pas. Ils marcheront et ne sentiront pas la lassitude. » Si toutefois il se présentait quelque empêchement spécial, mauvaise santé, dettes à éteindre et autres semblables, il y aurait lieu d'en délibérer et de prendre conseil de personnes dont on a sujet d'attendre du secours et

lium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari. Primo quidem ipse religionis ingressus secundum se; et sic certum est, quod ingressus religionis est melius bonum : et qui de hoc dubitat, quantum est in se, derogat Christo, qui hoc consilium dedit; unde Augustinus dicit in lib. de Verbis Dom. [serm. 7, cap. 2] : « Vocat te oriens, idest Christus, et tu attendis occidentem, idest ad hominem mortalem, et errare potentem. » Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparisonem ad vires ejus, qui est religionem ingressurus; et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis : quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinæ, secundum illud Isa. 40 [v. 31] : « Qui sperant in Domino, mutant fortitudinem, assument pennas sicut aquilæ, current, et non laborabunt, ambulabunt, et non deficient. » Si tamen sit aliquod speciale impedimentum (puta

non de l'opposition. C'est pourquoi il est écrit : « Vas-tu consulter un homme sans religion sur la sainteté, un homme injuste sur la justice? » On veut dire, en réalité, que ce n'est pas une chose à faire. Aussi poursuit-on : « Ne fais fond sur ces gens-là pour quelque conseil que ce soit, mais entretiens un commerce assidu avec l'homme saint. » Dans le cas dont il s'agit, cependant, il n'y a pas matière à longues délibérations. « Hâte-toi, je te prie, écrit S. Jérôme; immobilisé au milieu des flots, c'est couper l'amarre qu'il faut, plutôt que la dénouer. » L'on peut enfin considérer la manière d'entrer et dans quel Ordre. Sur quoi il est légitime aussi de prendre conseil de personnes dont on n'a pas d'opposition à attendre. [74]

SOLUTIONS : I. Cette règle : « Epreuvez les inspirations pour voir si elles viennent de Dieu », trouve son application dans les choses où l'on a sujet de douter qu'elles viennent réellement de

infirmis corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua hujusmodi), in his requiritur deliberatio, et consilium cum his, de quibus speratur quod prosint, et non impendant omnes; unde dicitur Eccli. 37 [v. 12] : « Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, et cum injusto de justitia? » quasi dicat : « Non »; unde sequitur [v. 14, 15] : « Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto. » In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda; unde Hieronymus dicit in Epist. [103] ad Paulin. : « Festina, quæso te, et hærentis in solo naviculæ funem magis præscinde, quam solve ». Tertio autem considerari potest modus religionem intrandi, et quam religionem aliquis ingredi debeat; et de talibus potest etiam haberi consilium cum his, qui non impendant.

AD PRIMUM ergo dicendum quod cum dicitur : « Probate spiritus, si ex Deo sint », locum habet in

Dieu. C'est ainsi, par exemple, que les religieux eux-mêmes peuvent se demander si le candidat à la vie religieuse est conduit par l'Esprit de Dieu ou si sa démarche ne serait pas entachée de simulation. C'est pourquoi ils ont le devoir de l'éprouver et de s'assurer que sa démarche est bien inspirée par l'Esprit de Dieu. Quant à celui qui veut entrer en religion, il ne peut douter que son propos vienne de l'Esprit de Dieu, auquel il appartient de « conduire l'homme dans le droit chemin. »

Qu'on n'allègue point la sortie de quelques-uns. Cela ne prouve pas du tout que leur entrée ne venait pas de Dieu. Tout ce qui vient de Dieu n'est pas incorruptible pour autant. Autrement les créatures corruptibles ne seraient pas l'œuvre de Dieu. C'est ce que disent les Manichéens. Ou bien encore, il faudrait dire que ceux qui ont reçu de Dieu la grâce ne peuvent la perdre, ce qui est pareillement hérétique. Ce qui est indissoluble, c'est le conseil même de Dieu, suivant lequel il fait les êtres corruptibles et les

his quæ cum dubio sunt, utrum ibi sit spiritus Dei; sicut dubium potest esse his qui jam sunt in religione utrum ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulate accedat; et ideo debent accedentem probare, utrum divino spiritu moveatur. Sed ille qui ad religionem accedit, non potest esse dubium, an propositum de ingressu religionis in corde ejus exortum sit a spiritu Dei, cujus est « ducere hominem in terram rectam » [Ps. 142, v. 10]. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo quod aliqui retrocedunt : non enim omne quod est a Deo, est incorruptibile : alioquin creaturæ corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichæi dicunt : neque etiam aliqui qui habent a Deo gratiam, possent illam amittere; quod etiam est hæreticum : sed consilium Dei est indissolubile, quo etiam corruptibilia, et mutabilia facit, secundum illud Isa. 46

choses qui changent. « Mon conseil subsistera, est-il écrit, et mon vouloir s'exécutera. »

Donc le propos d'entrer en religion n'a pas à être examiné sur le point de savoir s'il vient de Dieu. « Ce qui est certain ne comporte pas de discussion », dit la Glose sur le texte allégué.

2. Il est écrit : « La chair développe ses convoitises à l'encontre de l'esprit. » Tout de même, les amis charnels s'opposent souvent au progrès spirituel, selon cette parole : « L'homme trouve des ennemis dans sa propre maison. » Le mot de S. Luc : « Permits que je prévienne chez moi », est ainsi commenté par S. Cyrille : « Ce souci d'aviser les siens laisse apercevoir le secret partage de l'esprit. Informer ses proches, consulter des gens réfractaires à la juste estimation des choses, c'est une pensée qui trahit l'âme molle et qui se dérobe. C'est pourquoi elle s'entend dire par le Seigneur : Nul, s'il met la main à la charue et puis regarde en arrière, n'est propre au royaume de Dieu. Car c'est regarder en arrière, que de tirer les choses en longueur sous prétexte

[v. 10] : « Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. » Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione, utrum sit a Deo; quia « certa discussione non egent », ut dicit Gloss. [interl.] super illud 1 ad Thess. ult. : « Omnia probate. »

AD SECUNDUM dicendum quod sicut « caro concupiscit adversus spiritum », ut dicitur Gal. 5 [v. 17]; ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali, secundum illud Michææ 7 [v. 6] : « Inimici hominis domestici ejus »; unde Cyrillus exponens illud Luc. 9 [v. 61] : « Permite me renuntiare his qui domi sunt », dicit : « Quærere renuntiare his qui domi sunt, ostendit quod utrumque divisus sit : nam communicare proximis, et consulere nolentes æqua sapere, indicat adhuc utcumque languentem, et recedentem : propter quod auditur a Domino [v. 62] « Nemo cum

de retourner chez soi et de conférer avec ses proches. »

3. Cette tour qu'on bâtit, c'est la perfection de la vie chrétienne. La dépense nécessaire à sa construction, c'est l'abandon de ses biens. Or nul n'est en doute ni ne délibère touchant le point de savoir s'il veut avoir les ressources nécessaires ou, supposé qu'il les ait, s'il peut bâtir cette tour. Toute la question est de savoir si l'on possède les ressources voulues. Pareillement, il n'y a pas à délibérer sur le point de savoir si l'on doit abandonner tout ce qu'on possède, ni si, l'ayant fait, l'on pourra parvenir à la perfection. La seule chose sur laquelle on ait à délibérer est celle-ci : ce que l'on fait « représente-t-il bien le total abandon de ses biens. » Car si cet abandon n'est pas réel, qui représente les ressources qu'il faut avoir, il est impossible, est-il précisé au même endroit, « de prendre rang parmi les disciples du Christ », ou, pour parler comme la parabole, de bâtir la tour.

posuerit manum ad aratrum, et aspexerit retro, habilis est ad regnum Dei » : *aspicit enim retro, qui dilationem quærit occasione redeundi domum, et cum propinquis conferendi.* »

AD TERTIUM dicendum quod per ædificationem turris significatur perfectio christianæ vitæ : abrenuntiatio autem priorum est sumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat, vel deliberat, an velit habere sumptus; vel an possit turrim ædificare, si sumptus habeat : sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet, utrum aliquis debeat abrenuntiare omnibus quæ possidet; vel si hoc faciendo ad perfectionem pervenire possit : sed hoc cadit sub deliberatione, utrum hoc quod facit, sit « abrenuntiare omnibus quæ possidet » [Luc. cap. 14, v. 33] : quia nisi abrenuntiaverit (quod est sumptus habere) « non potest » (ut

La crainte dont certains sont agités, cette inquiétude de savoir si, par leur entrée en religion, ils pourront parvenir à la perfection, est déraisonnable et se voit contredite par l'exemple d'un grand nombre. Aussi S. Augustin écrit-il : « Du côté où j'avais le visage tourné et où je tremblais de m'engager je contemplais la chaste et noble figure de la continence, qui m'encourageait à approcher sans crainte et qui, pour m'accueillir et m'embrasser, tendait vers moi ses mains pleines d'une multitude de beaux exemples. C'était une foule d'enfants, garçons et filles, une jeunesse innombrable, tous les âges, de graves veuves, des vierges à cheveux blancs. Elle m'invitait d'un si engageant sourire. C'était comme si elle m'avait dit : Eh quoi ! tu ne pourrais pas ce qu'ont pu ceux-ci et celles-là ? Crois-tu donc qu'ils l'ont pu par eux-mêmes et non pas par leur Seigneur ? Pourquoi te tenir en toi-même ? Que dis-je : Te tenir, alors que tu ne tiens pas debout ! Allons, jette-toi en Lui. N'aie pas peur. Il ne va

ibidem subditur) « Christi esse discipulus » ; quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, esse irrationabilis et multorum exemplo contunditur. Unde Augustinus dicit 8 Confess. [cap. 11] : « Aperiebatur ab ea parte, qua intenderam facie, et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiae, honeste blandiens ut venirem, neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum et amplectendum piæ manus, plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri, et puellæ, ibi juvenus multa, et omnis ætas, et graves viduæ, et virgines anus. Irridebat me irrisione exhortatoria, quasi diceret : Tu non poteris, quod isti, et istæ ? An isti, et istæ in semetipsis possunt, et non in Domino Deo suo ? Quid in te stas : et non stas ? projice te in eum ; noli metuere : non se subtrahet, ut cadas : projice te securus, excipiet te, et sanabit te. »

pas se retirer et te laisser choir. Jette-toi sans crainte. Il va te recevoir et te guérir. »

Quant à l'exemple de David qu'on allègue, il n'a rien à voir avec ce dont il s'agit. « Cette armure de Saül, dit la Glose, ce sont les sacrements de la Loi et leur pesanteur. » La vie religieuse, elle, c'est « le joug si doux du Christ. » S. Grégoire l'a bien dit : « Quel fardeau met-il sur les épaules de notre âme, celui qui commande de fuir les désirs qui troublent, qui enseigne à éviter les routes de ce monde qui sont pleines de labeur? » A ceux qui prennent sur eux ce joug très doux il promet, pour se refaire, la jouissance de Dieu et l'éternel repos de l'âme. A quoi daigne nous conduire celui-là même qui nous en a fait la promesse, Jésus-Christ Notre Seigneur, qui est sur toutes choses Dieu béni pour l'éternité, Amen. [75]

Exemplum autem illud quod inducitur de David, non facit ad propositum; quia arma Saulis, sicut Glossa [interl. sup. illud 1 Reg. 17 : Et deposuit ea] dicit, « sunt legis sacramenta, tamquam onerantia » : religio autem est suave jugum Christi; quia, ut Gregorius dicit in 4 Moral. [cap. 30], « quid grave mentis nostræ cervicibus imponit, qui vitare omne desiderium quod perturbat, præcipit, qui declinari laboriosa mundi hujus itinera monet? » Quod quidem suave jugum super se tollentibus refectionem divinæ fruitionis repromittit, et sempiternam requiem animarum : ad quam nos perducatur ipse qui promisit, Jesus Christus Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Amen.

Iste liber est magistri Berneri de Nivella canonici sancti Martini Leodiensis, quem emit pro VII libris parisiensibus.

APPENDICE I.

NOTES EXPLICATIVES.

[1] Qu. 179, art. 1, sol. 1. — La vie n'est pas précisément l'être même du vivant. Elle en est un développement secondaire. Elle n'est donc pas l'acte premier de l'âme. Elle est son acte second et que l'âme exerce, non plus par son essence, mais par ses puissances. Si l'on dit que, pour les vivants, être c'est vivre, c'est en ce sens que leur être, et donc l'âme elle-même, dont il est l'acte premier, contiennent virtuellement la vie, comme la cause contient son effet.

[2] Qu. 179, art. 2. — L'intellect spéculatif et l'intellect pratique représentent deux fonctions distinctes de l'intelligence humaine, laquelle, dans son exercice, se propose, tantôt la simple connaissance de la vérité, tantôt d'aboutir, par cette connaissance, à une « action » ou à une « œuvre. » Cette action ou œuvre, qui est l'objet direct de l'intellect pratique, est double : l'action humaine ou *agibile*, l'œuvre d'art et de métier ou *factibile*; cfr. 1, qu. 79, art. 11.

[3] Qu. 179, art. 2, sol. 2. — Sur le terrain des principes, c'est-à-dire quand il s'agit de distinguer les formes simples et irréductibles de vie humaine, il est manifeste que S. Thomas écarte cette suggestion augustinienne d'un « troisième genre » de vie.

[4] Qu. 179, art. 2, sol. 3. — « L'Auteur, écrit Cajetan, groupe les activités humaines sous trois chefs, qui correspondent aux trois fins qu'elles poursuivent (en fait), la contemplation, l'action et le plaisir. Mais il exclut cette dernière fin..., pour ce motif qu'il s'agit d'activités humaines, et donc dirigées par la droite raison. Or la droite raison ne souffre pas que l'homme se fasse du plaisir une fin. Le plaisir n'est moral qu'en

tant qu'il est utile à autre chose, c'est-à-dire à la contemplation ou à l'action. Et ceci vaut pour tout plaisir, de quelque ordre qu'il soit... »

[5] Qu. 180, art. 1. — Dans la question précédente, S. Thomas considérait la vie humaine en elle-même, et comme s'il faisait abstraction du plan, naturel ou surnaturel, où elle peut se développer. Ainsi fait-il, assez souvent, dans la Somme, et, semble-t-il, pour des raisons diverses. Par nécessité pédagogique, d'abord. Ensuite, pour pouvoir pousser à fond ses analyses et atteindre ainsi les raisons dernières des choses. Enfin parce qu'il admet une liaison et un parallélisme étroits entre la nature et la grâce.

Déjà, cependant, la qualité des « autorités » alléguées dans les arguments : *Sed contra*, nous avertissait qu'en réalité il considérait la vie humaine en théologien et non en simple philosophe. La mention soudaine de la charité, au cours de cet article, dissipe toute équivoque. S. Thomas a en vue la vie contemplative élevée au plan surnaturel. C'est de la vie chrétienne et non pas de la vie humaine tout court, qu'il s'agit dans ce Traité de la Somme théologique.

Acte de l'intelligence, la contemplation chrétienne nous apparaît donc comme encadrée entre des actes, antécédents et conséquents, de charité. Ces actes eux-mêmes sont complexes. La vertu de charité est en nous le principe d'un double amour. D'un amour de concupiscence, par où nous aimons Dieu comme notre Bien propre. D'un amour d'amitié, par où nous voulons à Dieu son Bien divin, comme on veut le bien d'un ami. L'un et l'autre amour sont principes de contemplation. Ce n'est pas assez dire. De l'un et de l'autre amour, la contemplation est le premier attrait, le besoin le plus profond et donc le mouvement connaturel et foncier. L'amour de concupiscence nous fait désirer la possession de Dieu. Et comme nous possédons Dieu en le connaissant, l'amour de concupiscence applique notre intelligence à le contempler, pour le connaître. L'amour d'amitié, qui est la charité même, nous incline à nous complaire dans le Bien de Dieu, notre ami, c'est-à-dire

dans sa vue et donc dans sa contemplation. La charité, d'autre part, se trouvant au principe de la contemplation, doit se retrouver à son terme, puisqu'en toutes choses la fin répond au principe. Elle s'y retrouve sous forme de joie. Une fois satisfait par la contemplation et à proportion qu'il l'est, le double désir de notre double amour de Dieu se change en une double joie, joie de la possession de Dieu et joie de l'amitié divine. Si bien que la charité, promotrice de la contemplation, en devient la finale bénéficiaire, c'est-à-dire qu'elle s'avive au sein de cette double joie. Acte de l'intelligence, la contemplation est donc une œuvre de charité.

Ainsi composée d'actes d'intelligence et de volonté, qui sont les deux seules facultés proprement humaines, non seulement la contemplation représente vraiment une vie, mais elle est, par excellence, une manière humaine de vivre.

[6] Qu. 180, art. 2, sol. 1. — S. Thomas semble égaler ici le rôle des vertus morales vis-à-vis de la contemplation à celui de la charité. Il les range toutes dans la même catégorie de causes motrices. A propos de quoi Cajetan fait cette importante distinction. Les vertus morales se peuvent considérer, soit dans leur réalité propre et distincte, soit en tant qu'elles sont inclues dans la charité. Dans le premier cas, ce ne sont que des dispositions à la contemplation; dans le second, elles participent à l'action motrice de la charité, dont elles ne se distinguent pas réellement. C'est de ce dernier point de vue que les considère la difficulté à laquelle répond S. Thomas. Il l'accepte lui-même, parce qu'il est véritable, ainsi que nous le verrons plus loin. Cependant, les vertus morales sont, à proprement parler, distinctes de la vertu théologale de charité, et cette dernière seule meut à contempler, les vertus morales ne faisant qu'y disposer le sujet humain.

[7] Qu. 180, art. 3. — Nous voyons se dégager peu à peu le concept de contemplation comme acte de l'esprit. Déjà S. Thomas nous a dit que c'était un acte de l'intellect spéculatif. Mais lequel? Car chez l'homme,

dont l'intelligence est abstractive et discursive, il y en a plusieurs. C'est, répond-il, l'intuition, la simple vue de la vérité, « *simplex intuitus veritatis.* »

D'où il suit que la vie contemplative renferme plusieurs actes, tandis que la contemplation elle-même représente un acte unique. Cet acte unique ou intuition est la fin de la vie contemplative, qui reçoit de lui son unité et son nom même. Les autres actes, dont l'ensemble la constitue comme activité intellectuelle, ont pour rôle de préparer l'acte final de contemplation. La contemplation est un acte de l'intelligence comme telle. Les autres actes, par où l'on s'y achemine, sont des actes de l'intelligence en tant que raison, ou des facultés sensibles. Parmi les actes préalables à la contemplation chrétienne, nous voyons même figurer la prière (de demande), qui est un acte de l'intellect pratique. L'acte spécial de contemplation nous apparaît donc, chez l'homme, au terme et au centre de toute une activité des sens et de l'esprit, qui appartient vraiment à la vie contemplative.

[8] Qu. 180, art. 4. — S. Thomas achève ici cette définition de la contemplation qu'il poursuit depuis l'article premier. Il la considère ici dans son objet, qui est la Vérité. Acte final et parfait de l'intellect spéculatif, la contemplation nous apparaît donc comme *une intuition de la divine Vérité.*

Mais, de même que du côté de son sujet humain, l'acte intuitif de contemplation a besoin d'être préparé par toute une suite d'opérations préalables, de même du côté de son objet et avant de se porter sur Dieu lui-même, il a besoin de s'approvisionner de lumière dans la considération des « divins effets » qui, par rapport à la divine Vérité, ont valeur de moyens (*media*) de connaissance. Cependant, tout comme il faut en venir, par le moyen des opérations préliminaires de connaissance, à cette intuition finale qui fait la contemplation; il est indispensable d'aboutir, par la considération des œuvres naturelles et surnaturelles de Dieu, à cette vue de Dieu lui-même qui achève la vie contemplative chrétienne.

S. Thomas conclut toute cette analyse : « Ainsi devient-il manifeste que quatre choses, dans un certain ordre, appartiennent à la vie contemplative : 1° les vertus morales (à titre de dispositions préalables); 2° certains actes (de connaissance, semble-t-il), outre la contemplation elle-même; 3° la contemplation des divins effets; 4° la contemplation elle-même de la divine Vérité, qui achève tout (lire *completivum* au lieu de *contemplativum*). Il est surprenant que la charité soit ici passée sous silence, à moins que le 2° ne la concerne, ce qui ne semble pas.

[9] Qu. 180, art. 5. — Si la contemplation de la vie présente ne comporte pas l'intuition de l'Essence divine, qui est la même chose que la vision face à face, nous devons comprendre que toute contemplation ici-bas (sauf les exceptions traditionnellement acceptées de Moïse et de S. Paul), même cette sublime contemplation de la divine Vérité dont il a été parlé à l'article précédent, sol. 3, demeure une intuition de Dieu en quelque chose, fût-ce une idée infuse, qui n'est pas Dieu lui-même. C'est d'ailleurs ce que S. Thomas nous dit expressément : « Dans ce temps-ci, la contemplation de la divine Vérité ne nous est possible que de façon imparfaite, dans un miroir, sous forme d'énigme » (art. 4). On reconnaît là la définition même de la connaissance de foi. Et il précise, à la sol. 2 du même article : « Voir quelque chose dans un miroir, c'est voir une cause dans son effet, où elle se reflète. » Cette contemplation de Dieu dans ses effets peut d'ailleurs revêtir des modalités différentes que nous aurons à distinguer.

[10] Qu. 180, art. 5, sol. 3. — Nous retrouvons cette exégèse sous une forme plus claire dans le Quodl. 1, q. 1, art. 1, sol. 1 : « S. Grégoire raisonne ici par proportion. En effet, si ceux qui voient l'essence divine estiment insignifiante, par comparaison, la vision de quelque créature que ce soit, il n'est pas surprenant que S. Benoît ait pu voir, dans une lumière divine, des choses que le commun des hommes ne voit pas. »

[11] Qu. 180, art. 7, sol. 1. — La vie contemplative ou plutôt la contemplation elle-même a son terme et sa fin dans la charité et donc dans la volonté. Entendez terme et fin, explique Cajetan, d'un terme et d'une fin extrinsèques et non pas intrinsèques ou spécificateurs.

N'est-ce point assez, malgré tout, pour changer la contemplation en connaissance pratique, c'est-à-dire pour la détruire? S. Thomas éclaircit cette difficulté au *de Veritate*, qu. 14, art. 4, où il critique l'opinion qui place la vertu de foi dans l'intellect pratique : « Ces théologiens, écrit-il, semblent ne pas comprendre ce que c'est que l'intellect pratique. L'intellect pratique est la même chose que l'intellect actif. Aussi l'application à l'action fait-elle seule l'intellect pratique. La simple relation à une affection antécédente ou conséquente de la volonté ne le fait pas sortir de la condition d'intellect spéculatif. En effet, à défaut d'affection pour la considération de la vérité, jamais il ne se rencontrerait de délectation dans l'exercice de l'intellect spéculatif, contre quoi s'élève Aristote. Il ne suffit même pas d'une relation quelconque à l'action pour constituer l'intellect pratique. La simple spéculation, en effet, peut devenir pour quelqu'un l'occasion éloignée de faire quelque chose... L'intellect pratique doit être la règle prochaine de l'action, c'est-à-dire avoir pour objet la chose à faire, les raisons de la faire, les moyens de la faire. »

Remarquons, en passant, que cette dernière formule définit à merveille l'exercice qui, dans la langue spirituelle courante, reçoit le nom de « méditation. » Les auteurs qui en traitent, lui donnent, et avec toute l'insistance que l'on sait, pour objectif propre et direct la « résolution pratique. » Œuvre de l'intellect pratique, c'est-à-dire, concrètement, de la vertu de prudence, la méditation ne relève pas de la vie contemplative mais de la vie active.

[12] Qu. 181, art. 1. — S. Thomas définit la vie active une vie ordonnée à l'action *extérieure*. D'où la question se pose de savoir si les actes intérieurs des vertus morales appartiennent bien à la vie active. Ceux

surtout des vertus du groupe de la force et de la tempérance, qui ont pour matière nos propres passions et pour objectif d'y faire régner une juste discipline. « L'action, répond Cajetan, à laquelle la vie active est ordonnée et qui est qualifiée d'extérieure, n'est pas celle-là seulement qui s'exerce en dehors du corps... C'est aussi celle qui s'exerce en dehors de l'intelligence. En effet, la vie active se distingue de la vie contemplative de la même manière que l'intellect pratique se distingue de l'intellect spéculatif... Aussi bien lisons-nous à l'article suivant cette expresse déclaration que la prudence, qui trouve sa fin (intrinsèque) dans l'acte de la puissance affective, appartient à la vie active. Cette action extérieure à laquelle la vie active est ordonnée, comprend donc et l'affection intérieure que forment les vertus morales (avec une réserve, toutefois, que nous expliquerons plus loin), et l'opération extérieure qui s'exerce en dehors du corps, opération à laquelle se trouve reliée et ordonnée l'affection morale intérieure, dont l'orientation est nettement pratique, active... » Et Cajetan termine par cette importante remarque. Ce sont même ces actes intérieurs des vertus morales, et non pas les opérations extérieures prises en elles-mêmes, qui constituent l'élément formel, spécifique, proprement humain de la vie active.

[13] Qu. 181, art. 1, sol. 3. — L'intention du vivant a cette efficacité d'annexer à la vie contemplative l'activité extérieure elle-même.

[14] Qu. 181, art. 2, sol. 3. — La matière de la prudence, c'est l'action humaine. Celle de ce « troisième genre » de vie, c'est tantôt la vérité à connaître et tantôt l'action. Il n'y a donc pas correspondance.

[15] Qu. 181, art. 3. — Actif en lui-même et relevant de la vie active, l'acte d'enseigner (et de prêcher) offre cette particularité d'emprunter, dans certains cas, quoique non pas toujours, son contenu à la contemplation. D'où le privilège qu'il a d'une liaison directe et d'une sorte de continuité avec la vie contemplative. Nul autre acte de la vie active ne le partage avec lui.

[16] **Qu. 182, art. 1.** — La comparaison porte sur l'excellence intrinsèque de la contemplation considérée comme activité intellectuelle. S. Thomas l'évalue très haut et c'est l'un des traits notables de son intellectualisme. Il est toutefois essentiel de remarquer qu'il ne l'oppose pas à l'affectivité (il y en a, et en plénitude, dans la vie contemplative), mais à l'activité extérieure.

[17] **Qu. 182, art. 1, sol. 1.** — La vie des prélats, entendez des évêques, est, pour S. Thomas, la forme parfaite de ce « troisième genre » de vie augustinien, qu'il commence décidément de prendre en considération. Il précise, après S. Grégoire, que cette vie des évêques ne représente pas une combinaison quelconque de la contemplation et de l'action, mais qu'elle doit exceller dans l'une et dans l'autre.

[18] **Qu. 182, art. 2.** — La comparaison porte, cette fois, sur le mérite respectif de la contemplation et de l'action. Leur valeur reproduit exactement celle de la charité pour Dieu, d'où procède la contemplation, et celle de la charité pour le prochain, d'où procède la vie active. C'est donc encore la contemplation qui l'emporte.

Peut-être est-ce le lieu de faire remarquer que S. Thomas ne considère pas tant la contemplation comme un moyen vis-à-vis de la charité que comme une œuvre accomplie par la charité. Assurément, la contemplation est un moyen d'accroître la charité et le moyen par excellence. Mais c'est précisément parce qu'elle est l'œuvre et l'œuvre par excellence de la charité. On doit savoir que la charité ne s'accroît que par ses propres actes ou par ses œuvres, à l'origine desquelles se trouve nécessairement un acte proprement dit de charité. A traiter la contemplation comme un simple moyen de progresser dans la charité, on risque d'en méconnaître la singulière excellence ou même de n'en plus comprendre la vraie nature et que c'est la charité elle-même, très directement, qui l'inspire, la pénètre et la consomme.

[19] Qu. 182, art. 2, sol. 1. — Cette récompense accidentelle, c'est ce qu'on appelle l'*auréole* (*aureola*), par opposition à l'(*aurea*) *corona*, qui consiste en la vision face à face; cfr. *Supplem.*, qu. 96. L'*aurea* récompense la charité elle-même; l'*aureola* récompense les œuvres extérieures de charité, insignes et difficiles. Ces œuvres se ramènent à trois, la virginité, le martyre, l'enseignement ou la prédication de la Vérité divine. Vis-à-vis du mérite essentiel, la difficulté, *vaincue* bien entendu, a valeur, non pas de principe, mais de simple signe. Et indirectement, car c'est de la charité elle-même, principe et mesure du mérite essentiel, qu'elle est un « certain signe. » Mais de l'avoir abolie d'un seul coup et comme dans sa source même, autant que faire se peut, en quittant le monde pour se consacrer à la seule contemplation de Dieu, désormais facile, c'est un signe aussi, et bien plus expressif, de charité et donc de mérite. Nous reviendrons sur cette question souvent mal comprise.

[20] Qu. 182, art. 2, sol. 3. — Le ministère par où l'on s'applique à former les âmes à la contemplation est en soi plus agréable à Dieu et donc plus relevé et de plus grand mérite que celui par où l'on se propose de les former à la vie active et à la pratique des vertus morales. Ce dernier ministère, en revanche, comme la vie active elle-même, peut se trouver plus nécessaire.

[21] Qu. 182, art. 3. — La vie active est, par excellence, l'école des vertus morales et leur propre terrain d'exercice.

[22] Qu. 182, art. 4, sol. 3. — On appréciera cette judicieuse psychologie, qui est de toute première importance pour le discernement des vocations et pour le bon gouvernement.

[23] Qu. 183, art. 1. — L'état, explique Cajetan, ne se définit pas par l'obligation, comme si tout état comportait une obligation aux choses du dit état. Il se définit en fonction de l'obligation, positivement et négativement. C'est-à-dire que toute obligation donne

naissance à deux états, l'un qui la suppose (état de servitude) et l'autre qui la nie (état de liberté).

[24] **Qu. 183, art. 2.** — Nous avons ici une application de la loi de différentiation, comme condition de perfection. Et cette loi elle-même n'est qu'une conséquence de cette autre loi, plus fondamentale, qui veut que la perfection, unique et simple en Dieu, ne se communique aux créatures qu'en se divisant et en se diversifiant. Nul n'est plus réfractaire que S. Thomas à une certaine conception matérielle et égalitaire de l'unité. L'unité par indistinction, au sein d'un groupe social quelconque comme dans un organisme naturel, lui paraît être tout le contraire de la perfection.

[25] **Qu. 183, art. 2, sol. 3.** — Ni absorption par un seul de l'activité du groupe social, ni abandon de cette activité à la multitude comme telle. « Autrement, écrit S. Thomas, la distinction des offices et des états est plutôt favorable au maintien de la paix tant des esprits que de la cité. Elle rend possible, en effet, la participation d'un plus grand nombre de personnes aux actes publics. » Ce qui est de nature à accroître l'intérêt qu'elles prennent au bien commun et à leur faire pratiquer plus activement la vertu surnaturelle de justice sociale.

[26] **Qu. 183, art. 3, sol. 2.** — La vie active semble faire difficulté, dont les actions, elles aussi, sont dites avoir rapport à autrui. A quoi Cajetan répond que les actes de la vie active se peuvent envisager sous deux aspects. D'abord par rapport à celui qui la mène. Ils apparaissent alors comme des actes de vertu, dont le rôle est de rendre bon l'homme qui les exerce. C'est sous cet aspect qu'ils constituent la vie active. La vie, en effet, est un terme de l'ordre absolu. C'est-à-dire qu'en qualifiant quelqu'un de vivant, on entend le définir tel qu'il est en lui-même et non par relation à autrui. Aussi, lorsqu'il s'agit de distinguer les vies, considère-t-on les actes en tant qu'ils affectent l'homme pris en lui-même. C'est-à-dire en tant qu'ils disposent bien le vivant sur le plan de sa propre vie. Et donc

moins comme opérations matérielles et extérieures que comme actes de vertu ; cfr. note [12].

Mais on peut aussi considérer ces actes en tant qu'ils ont rapport à autrui. Par exemple, l'acte d'enseigner, non pas dans le maître qui l'exerce mais par rapport au disciple vis-à-vis duquel il l'exerce. Et c'est sous ce second aspect que les actes différencient les offices.

[27] Qu. 183, art. 3, sol. 3. — Les Ordres ecclésiastiques représentent une espèce particulière d'Offices. Ce sont des Offices relatifs à des actions sacrées.

[28] Qu. 184, art. 1. — Comme le remarque Cajetan, la formule qui traduit le plus exactement la pensée de S. Thomas est la suivante : La perfection de la vie chrétienne et la vie chrétienne elle-même consistent essentiellement ou substantiellement (mieux que spécialement) dans la charité. La charité fait l'essence ou la substance de la perfection chrétienne, étant ce par quoi se réalise définitivement l'union du chrétien à Dieu, qui est, objectivement, sa Perfection. Comparés à la charité, les autres éléments de la vie et de la perfection chrétiennes ne sont pas seulement particuliers et relatifs. Ils sont encore secondaires ou dérivés. « La perfection de la charité a valeur de principe par rapport à la perfection qui se prend des autres vertus » (sol. 2, d'après le texte qui paraît le meilleur). C'est la doctrine de la charité, mère des autres vertus ; cfr. qu. 186, art. 7, sol. 1.

[29] Qu. 184, art. 2, sol. 3. — La charité pour le prochain requiert deux choses, l'amour actuel de tout le prochain en bloc, l'amour habituel de chacune des personnes qui composent le prochain. Cet amour habituel, le seul possible, signifie que nous devons toujours être disposés à produire, les circonstances le demandant, un acte distinct de charité intérieure pour une personne quelconque et à lui en donner au besoin des témoignages extérieurs, communs ou spéciaux.

[30] Qu. 184, art. 3. — La perfection de la charité avec tous ses degrés et avec tous ses modes (le mode

terrestre et le mode céleste) est donc de précepte pour tout le monde. La charité ne nous est pas commandée jusqu'à un certain degré seulement, le surplus n'étant que de conseil. Seule entre toutes les valeurs spirituelles, la charité a raison de fin. Entendez, ce qui est capital, la charité elle-même, la charité intérieure, qui est un amour. Non seulement elle est la fin des autres préceptes et des conseils, mais elle est notre fin à nous-mêmes, étant ce par quoi nous sommes unis à Dieu, notre perfection objective suprême. Or quand il s'agit de fin, il ne saurait y avoir de mesure à garder. Et ici moins que jamais, où il s'agit de fin suprême et qui participe en quelque manière de l'infinité de Dieu; cfr. *Opusc.* 17, cap. 6; *Opusc.* 18, cap. 1.

Mais c'est comme sa fin que la perfection de la charité tombe sous le précepte. Ce n'est pas comme sa matière. La différence est énorme. Celui-là ne viole pas le précepte de la charité comme fin qui observe le précepte de la charité dans sa matière. Or la matière du précepte de charité, c'est la charité tout court, la charité quant à son essence ou à sa perfection essentielle, qui consiste à n'aimer rien contre Dieu, plus que Dieu ou autant que Dieu. Celui qui possède cette perfection essentielle de la charité doit être tenu comme satisfaisant au précepte qui impose à tous la perfection totale de la charité comme fin à atteindre. C'est précisément parce que tous les degrés et modes de la charité tombent sous le précepte comme fin que nul d'entre eux, à l'exception du moindre, n'est prescrit en particulier et dans ce moment-ci. L'étendue du précepte fait sa souplesse.

Pour solide qu'elle nous apparaisse, cette doctrine nous laisse dans l'étonnement. La perfection totale de la charité commandée à tous : n'est-ce que cela? Nous aurons à revenir sur cette difficile et très importante question.

[31] Qu. 184, art. 4. — Il importe de prendre garde à cette distinction entre la perfection comme état intérieur ou de l'âme et la perfection comme état extérieur ou de vie. Ce n'est qu'une conséquence d'une

distinction antérieure et plus profonde, souvent méconnue, semble-t-il, entre la charité elle-même, qui est un amour dans l'âme, et les actes extérieurs ou œuvres de charité. Parce que la charité est appelée à se traduire par des œuvres, il arrive qu'on ne les distingue plus et que, quand on parle de charité, on entend œuvres de charité, comme si c'était nécessairement et adéquatement la même chose.

L'état extérieur ou ecclésiastique de perfection requiert trois choses : l'obligation aux choses de la perfection, la solennité, c'est-à-dire le caractère public et officiel de cette obligation, l'application aux œuvres extérieures de perfection : « in his quæ exterius aguntur. » L'état ecclésiastique de perfection est double, à savoir l'état épiscopal de perfection et l'état religieux de perfection.

[32] Qu. 184, art. 5, sol. 2. — Cette révocation de l'intention de perfection, c'est, concrètement, le mépris de la perfection.

[33] Qu. 184, art. 6. — Outre les évêques, le mot de prélats désigne ici les archidiacres, tels que les connaissait l'ancien Droit et avant l'apparition des vicaires généraux, et les curés ou *plebani*.

L'Ordre sacré requiert la perfection intérieure pour le bon exercice des fonctions qu'il comporte, une perfection intérieure supérieure à celle-là même que requiert l'état religieux. Mais cela ne fait pas qu'il constitue un état de perfection extérieure. L'Ordre, d'ailleurs, n'est pas un état mais un office.

La charge d'âmes assumée par les archidiacres et les curés les oblige, d'une obligation nouvelle et qui s'ajoute à celle de l'Ordre sacré, à la perfection ou sainteté intérieures. Ce qu'il faut entendre d'une perfection acquise et active, analogue à celle de l'évêque. Cependant, cette charge d'âmes, subordonnée à celle de l'évêque et susceptible d'être abandonnée, ne suffit pas non plus à les établir dans l'état extérieur de perfection.

Enfin, le vœu de continence, annexé à l'Ordre sacré dans l'Eglise occidentale, et la promesse d'obéissance

du nouveau prêtre à l'évêque, promesse à laquelle le Droit attribue une portée de plus en plus sérieuse, ne suffisent toujours pas à créer l'état extérieur de perfection, dont ils sont, cependant, l'amorce notable.

[34] Qu. 184, art. 7, sol. 3. — Nouveau progrès dans l'analyse du « troisième genre » de vie augustinien. Ce n'est pas assez, pour l'obtenir, d'ajouter simplement l'action à la contemplation et l'exercice de la charité pour le prochain à celui de la charité pour Dieu, ni même d'exceller dans tout cela. Il y faut en plus une liaison intime, vitale, de ces éléments. Mais pas du tout par manière de subordination de la contemplation à l'action. Cette dégradation de la contemplation au rang de moyen d'action la détruirait et l'on n'aurait plus que de la vie active. Cette liaison, qui doit respecter la hiérarchie absolue des valeurs et l'ordre naturel des choses, se fait par manière d'épanchement et d'extension, épanchement d'une contemplation plénière dans l'action, extension de la charité pour Dieu en charité pour le prochain. Nous voyons de plus que cette action, en laquelle s'épanche la plénitude de la contemplation et qui représente un développement de la charité pour Dieu en charité pratique pour le prochain, semble consister uniquement pour S. Thomas dans l'enseignement et la prédication de la Vérité divine contemplée.

[35] Qu. 184, art. 8. — « Si le curé et l'archidiaque, a écrit S. Thomas à l'article 6, étaient dans l'état (extérieur) de perfection, ils ne pourraient entrer en religion. » A quoi l'on objecte que le religieux passe bien d'un Ordre à un autre plus parfait. Mais justement, remarque Cajetan, si le curé et l'archidiaque étaient dans l'état (extérieur) de perfection, leur état, qui serait un état de perfection acquise et active, serait plus parfait que l'état religieux. Cependant, l'évêque lui-même entre bien en religion. Oui, mais avec la permission du Souverain Pontife, et dans certains cas seulement qui seront précisés, qu. 185, art. 4.

Nous retrouvons ici la question de la difficulté et du mérite déjà touchée qu. 182, art. 2, sol. 1. S. Thomas

nous donne à ce sujet de nouvelles précisions. Le principe qui domine tout est celui-ci : Le mérite d'un acte se mesure à la charité *actuelle* qu'on y met.

De cette charité, que le spectateur ne voit pas et que l'agent lui-même est hors d'état de mesurer directement avec précision, le signe naturel c'est la bonté même de l'œuvre accomplie. Ce signe, toutefois, n'est pas infaillible. Une œuvre en soi moindre peut procéder d'une charité plus fervente.

La valeur de la difficulté comme mesure du mérite, ce qui revient à dire comme signe et mesure de la charité, est indirecte et beaucoup plus incertaine. La difficulté peut venir de deux sources, de l'œuvre même ou de l'agent. La difficulté qui vient de l'œuvre se confond avec sa bonté et excellence. Nous avons dit qu'elle était un signe naturel et assuré de charité et de mérite. La difficulté qui vient de l'agent peut avoir sa source soit dans les conditions extérieures défavorables où il se trouve placé, soit dans ses dispositions subjectives. Bien loin d'être par elle-même un signe ou un présage de plus grand mérite, c'est-à-dire de plus grande charité, cette difficulté est tout le contraire, celle-là surtout qui provient des dispositions du sujet peu favorables à l'œuvre bonne. Tout serait parfait, à la vérité, si la charité de l'agent en triomphait entièrement. Mais c'est précisément ce qui, en principe et en règle générale, apparaît comme douteux. Il faut dire bien plutôt que la facilité, non seulement intérieure mais extérieure, surtout lorsqu'elle a été créée par la volontaire répudiation de tout ce qui pourrait faire obstacle au libre déploiement de la charité, ce qui est le cas du religieux, est, par elle-même, un signe et un présage assurés de plus grand mérite.

Une précision complémentaire me paraît s'imposer à propos de la bonté ou excellence de l'œuvre comme signe naturel de charité et de mérite. Cette bonté est double, celle de l'œuvre prise en elle-même et absolument et celle que l'œuvre prend à raison de son exacte conformité à la volonté divine. C'est cette bonté de conformité qui est, et de beaucoup, le signe le plus assuré de charité et de mérite. Le mérite, avons-nous

dit, a pour cause et pour mesure la liaison actuelle de l'œuvre avec la charité. Mais la charité inclut, dans sa définition, l'accord de notre volonté avec la volonté de Dieu. Ce point de vue est donc le plus formel.

Nous retrouverons encore une fois ce complexe problème, au sujet duquel des idées ont cours, semble-t-il, un peu rudimentaires ou même inexactes et dont la source principale semble être la prépondérance accordée au facteur humain pris en lui-même, effort, peine, sur le facteur divin, grâce, vertus infuses, théologiques et morales, dans l'acte vertueux et méritoire. On sait assez combien le point de vue de S. Thomas est différent.

[36] **Qu. 185, art. 3.** — Il est à peine besoin de souligner l'intérêt pratique de cet article, dont la doctrine, cela va de soi, est applicable aux charges séculières. Pour ce qui regarde ces dernières, la clause relative à la bonté absolue du candidat, bonté excluant le péché mortel et postulant l'état de grâce, n'est pas applicable telle quelle, bien qu'elle le demeure sous la forme plus large de moralité suffisamment garantie.

Dans le Quodl. 8, qu. 4, art. 1, S. Thomas, répondant à cette question : Est-il nécessaire de toujours élire le meilleur? s'exprime en ces termes : « L'on peut dire de quelqu'un qu'il est bon ou meilleur qu'un autre en deux sens. Au sens absolu. Et dans ce sens, celui-là est meilleur qui est plus parfait en charité (et donc plus saint). Dans un sens relatif. C'est-à-dire que tel individu est meilleur que tel autre pour le métier des armes, pour l'enseignement, pour le gouvernement, pour telle autre fonction, sans être, pour autant, meilleur absolument (ou plus saint). Les charges, tant spirituelles que matérielles, exigent, en effet, autre chose que la bonté morale pour qu'un homme soit apte à les remplir.

Disons donc qu'on doit élire aux charges ecclésiastiques un sujet qui soit bon au sens absolu. Car le péché mortel rend l'homme indigne d'exercer quelque office spirituel que ce soit... Mais il n'y a pas obligation d'élire toujours le meilleur au sens absolu. Il se peut,

en effet, que le plus parfait en charité soit dépourvu de beaucoup des qualités requises pour faire un bon supérieur, tandis qu'un autre, inférieur au précédent pour la charité, les possède, par exemple la science, le savoir-faire, l'autorité et le reste. Il n'est donc pas obligatoire d'élire toujours le meilleur au sens absolu (ou le plus saint), mais le meilleur pour l'office dont il s'agit, c'est-à-dire le plus apte à le bien remplir. »

[37] **Qu. 185, art. 4.** — L'évêque se trouve dans l'état de perfection en qualité d'agent de perfection. Donc dans l'état de perfection acquise; cfr. qu. 185, art. 8; qu. 186, art. 5, sol. 3.

Pour S. Thomas, l'épiscopat représente un Ordre hiérarchique, plutôt qu'un Ordre sacramentaire distinct. C'est le plus élevé des Ordres hiérarchiques : épiscopat, presbytérat, diaconat, dont l'existence, signalée par Denys, a été définie par le Concile de Trente. Or, d'après Denys, l'Ordre des Pontifes est *consummativus et perfectivus*. L'évêque tient donc le rôle de principe ou agent de consommation et de perfection à l'égard du peuple chrétien, y compris les religieux.

D'autre part, la charge d'âmes qu'il assume, à titre principal et perpétuel, place l'évêque dans l'état extérieur de perfection. « Les évêques, écrit S. Thomas, s'obligent pareillement aux œuvres (extérieures) de la perfection, lorsqu'ils assument l'office pastoral, à charge de donner leur vie pour leur troupeau. » Leur état suppose donc la perfection acquise et active.

[38] **Qu. 186, art. 1.** — Non pas que cette union à Dieu dans son culte et son service, sur le plan de la vertu de religion, constitue la perfection elle-même, qui appartient à la charité. Mais vis-à-vis de la perfection de charité, l'union de religion a valeur de disposition prochaine ou de moyen par excellence.

[39] **Qu. 186, art. 1, sol. 2.** — Dans l'état religieux, la vertu de religion ne se borne pas à exercer excellemment ses actes propres. Par les vœux, spécialement par le vœu d'obéissance, elle consacre, dans leur source même les actes des autres vertus surnatu-

relles, des vertus morales, en particulier, qu'elle élève à la haute dignité et au mérite d'œuvres de la vertu de religion. De la vie toute entière du religieux, elle fait une perpétuelle et sainte Liturgie. C'est à quoi l'état religieux doit son nom de religieux. Et pas seulement son nom ; son efficacité propre et spécifique d'exercice conduisant à la perfection. Le religieux s'achemine et parvient sûrement à la perfection de la charité par l'exercice systématique, professionnel, de la vertu de religion. Le serviteur de Dieu dans la vie religieuse y devient son ami.

[40] **Qu. 186, art. 2.** — L'état religieux représente une manière de vivre (*disciplina, exercitium*) organisée en vue de la perfection. Nous devons donc y distinguer une fin et des moyens. La fin, c'est la perfection, entendons la perfection de la charité. Les moyens, c'est cette organisation même de la vie par où l'on s'achemine à la perfection de la charité. Distinction capitale, sur laquelle nous aurons à revenir. Rappelons-nous que le précepte de charité a pareillement valeur de fin vis-à-vis des autres préceptes et des conseils.

Une remarque, en passant, relative à la terminologie spirituelle de S. Thomas. Et peut-être ne s'agit-il pas de termes seulement. Parlant de l'ordre des moyens dans l'état religieux, S. Thomas emploie d'ordinaire les mots de *disciplina*, d'*exercitium*. Il dit même, une fois ou l'autre, des religieux : *exercitantur*. *Exercitium* évoque le mot d'ascèse, dont cependant, l'équivalent exact est l'intensif : *exercitatio*. Ce mot d'ascèse, S. Thomas n'en use, croyons-nous, jamais et c'est seulement à propos de la discipline religieuse, qu'il emploie des termes plus ou moins équivalents. Le moins que l'on puisse dire, c'est que ces termes d'ascèse et équivalents n'appartiennent pas au langage courant et caractéristique de S. Thomas. Pas plus d'ailleurs que celui de mystique. Surtout il n'emploie pas ces deux termes pour caractériser et opposer l'activité respective des vertus infuses et celle des dons du Saint Esprit, c'est-à-dire le mode humain des premières et le mode divin des seconds. Moins encore pour couper en deux la vie

surnaturelle. S'il emploie, à propos de l'état religieux, les mots d'*exercitium* et d'*exercitantur*, il les entend de la pratique des vertus morales infuses par opposition non pas aux dons du Saint Esprit mais à la vertu théologique de charité.

[41] Qu. 186, art. 2, sol. 2. — Nous avons ici une comparaison entre deux préceptes, celui de la charité et un autre, que S. Thomas découvre dans ce mot de l'Ecclésiaste, 9, 10 : « Tout ce dont ta main est capable, exécute-le avec force. » Il s'agit d'interpréter, non pas le premier précepte, mais le second. Et S. Thomas raisonne ainsi. De même qu'il y a, en ce qui concerne le précepte de charité, une certaine totalité de perfection qu'il est nécessaire d'atteindre sous peine de violer le précepte et une autre qu'on peut, sans le violer, ne pas atteindre, à la condition toutefois de ne la point mépriser; de même, pour ce qui regarde le second précepte, il y a une manière de l'observer qui suffit pour éviter le péché. Cette manière, c'est que chacun fasse ce qu'il peut selon que le requiert la condition de son état. Entendons, puisqu'il s'agit de faire et donc d'actions extérieures, selon que le requiert la condition de son état extérieur, c'est-à-dire sa situation. A condition, toutefois, qu'il n'y ait pas mépris du mieux faire (*agendi meliora*), par où la volonté se raidit contre le progrès spirituel. Ce qui, apparemment, n'est pas permis. La volonté doit donc demeurer ouverte au progrès spirituel. Pourquoi? On ne nous le dit pas.

Ces intéressantes précisions ne sont pas directement applicables et sans autre formalité, au précepte de la charité. Il ne sera sans doute pas superflu d'insister encore sur la distinction de la charité elle-même et de ses actes extérieurs ou de ses œuvres, c'est-à-dire de l'amour et de l'action. Si leur liaison est évidente, leur distinction essentielle n'est pas moins certaine.

Si la charité appelle et engendre l'action, elle n'en est pas moins par elle-même un amour, c'est-à-dire une réalité de l'ordre affectif et intérieur. S'il n'y a pas de charité sans œuvres, il n'y a pas non plus et encore moins d'œuvres de charité sans charité préalable. Et

tandis que la charité n'a pas en elle-même de limites, ses actes extérieurs et ses œuvres sont soumises à celles du possible et de l'opportun. La charité elle-même est le seul élément de la vie spirituelle que la prudence n'ait point à contrôler.

Touchant l'obligation du précepte de charité, notre solution ne nous apporte donc pas d'autre précision directe que celle-ci, qui est d'ailleurs importante : à la condition de ne pas mépriser cette totalité de perfection qu'il n'est pas nécessaire d'atteindre sous peine de violer le précepte. Nous aurons à revenir sur cette question difficile.

[42] Qu. 186, art. 5, sol. 5. — « Le religieux, se demande Cajetan, a-t-il plus de mérite à faire ce qui lui déplaît qu'à faire ce qui ne lui déplaît pas? Ce qui invite à poser la question, c'est qu'ici S. Thomas semble tenir pour l'affirmative, à savoir que le religieux a plus de mérite à faire ce qui lui déplaît. A quoi l'on ne peut s'empêcher d'objecter que celui auquel nul acte de la vie religieuse pris en soi ne déplaît, ne doit pas se trouver en moins bonne condition que celui auquel déplaissent certains des actes susdits. Or il serait en condition moins favorable si celui auquel ces actes déplaissent avait, à les faire, plus de mérite devant Dieu. — Il faut répondre. Ce déplaisir, que tel ou tel acte de la vie religieuse cause à tel religieux et pas à tel autre, ne tient pas à la grandeur de l'œuvre mais à son opposition aux dispositions de l'un et pas de l'autre, opposition qui rend l'acte difficile à l'un et pas à l'autre. Cette difficulté-là, qui vient de l'agent, n'accroît pas le mérite. Elle est, au contraire, le signe d'une disposition imparfaite de la volonté. C'est pourquoi, *en principe*, le religieux qui fait des choses qui, en elles-mêmes, lui déplaissent, n'a pas plus de mérite que celui qui les accomplit sans déplaisir. Cependant ce déplaisir *surmonté* peut être l'effet et donc le signe d'une plus grande charité. C'est à savoir lorsque le religieux, ayant triomphé par la charité de son déplaisir initial, en vient à trouver plus de joie dans cette action que celui-là même qui s'y est porté sans déplaisir. » En fin de

compte, il y a plus de mérite là où il y a plus de charité actuelle et le signe naturel de la charité, ce n'est pas la peine et l'effort dans l'action, mais la facilité et la joie, étant bien entendu toutefois que cette facilité et cette joie, pour être signes de charité, doivent être l'effet de la charité. A cette facilité et joie de charité peuvent aboutir, par des voies diverses, la facilité et la difficulté initiales. La facilité, en assurant à la charité toute liberté de se déployer. La difficulté, en provoquant la charité à affirmer sa souveraineté. Le second cas peut être plus sûr, le premier est plus normal. Il est impossible de dire universellement et à priori lequel est le plus avantageux.

Avant de clore cette analyse, citons encore ces paroles de S. Thomas, *Supplem.*, qu. 15, art. 1, sol. 2 : « Il en est de la pénalité pour la satisfaction comme de la difficulté pour le mérite. Or la diminution de la difficulté attachée à l'acte lui-même (c'est-à-dire à l'œuvre) diminue le mérite, toutes choses égales par ailleurs ; la diminution de la difficulté, qui vient de la promptitude de la volonté (par ferveur de charité), ne diminue pas, en revanche, le mérite, mais l'augmente. Pareillement, la diminution de la pénalité due à cette promptitude de la volonté que crée la charité, ne diminue pas l'efficacité de la satisfaction, mais l'augmente » ; cfr. 1-2, qu. 114, art. 4, sol. 2 ; *de Veritate*, qu. 26, art. 6, sol. 12 ; *Quodl.* 3, art. 12, sol. 4.

[43] **Qu. 186, art. 6.** — En stabilisant le religieux dans l'imitation du Christ, qui fait la perfection, le vœu l'établit dans l'état de perfection.

[44] **Qu. 186, art. 6, sol. 2.** — Le vœu réalise le don *actuel* à Dieu de toute la vie humaine, en lui livrant la volonté elle-même, qui est la source de toutes les actions humaines successives.

[45] **Qu. 186, art. 7.** — Les trois vœux de religion constituent l'état religieux, défini par S. Thomas : un exercice en vue de la perfection. La raison de ce pouvoir des vœux est facile à saisir et d'une indiscutable vérité, aussi bien psychologique que théologique. C'est :

1° qu'ils représentent le sacrifice à Dieu de la totalité des biens humains, biens de la fortune, du corps et de la libre volonté; 2° qu'ils affranchissent, dans toute la mesure humainement possible et de façon très effective, la volonté, des attaches et l'esprit, des soucis dont ces biens sont l'objet; 3° qu'ils élèvent à la dignité et au mérite d'œuvres de la vertu de religion tous les actes humains par où le religieux usera ou s'abstiendra d'user désormais de ces biens. Holocauste accompli sous l'influence de la charité commençante et en vue de la parfaite charité, les vœux sont une œuvre authentique de charité parfaite et représentent une magnifique mise en route du religieux vers la perfection. Libération entière de la volonté et de l'esprit, les vœux assurent leur totale et permanente disponibilité, extérieure et intérieure, pour la charité elle-même et pour ses œuvres insignes, contemplation et œuvres de miséricorde, spirituelle et corporelle. Foncière consécration religieuse de toute la vie humaine au culte et au service direct de Dieu, les vœux introduisent le religieux dans ce cercle privilégié d'adorateurs officiels et de serviteurs professionnels, où Dieu choisit ceux qu'il daigne admettre à l'intimité de son Amitié par la plénitude de la charité.

[46] Qu. 186, art. 7, sol. 1. — « L'état religieux est ordonné, comme à sa fin, à la perfection de la charité, à laquelle, ressortissent tous les actes intérieurs des vertus, dont la charité est la mère, selon cette parole de 1 *Corinth.*, 13, 4 sq. : La charité est patiente, elle est bénigne, etc. » L'acte initial des vertus morales, c'est l'intention qui, si on la prend dans toute son étendue et plénitude originelle, a pour objet la fin même de chacune des vertus, c'est-à-dire l'espèce de bien moral auquel cette vertu est ordonnée et en fonction de laquelle elle se définit, le bien, par exemple, de la justice, ou de la patience, ou de l'humilité. Or cette intention des diverses vertus morales se trouve contenue, en forme qui peut être explicite, dans l'acte même de la vertu de charité, c'est-à-dire dans l'amour, tant de concupiscence que d'amitié, du Bien divin. Dans

l'amour de concupiscence, comme condition pour parvenir à la possession du Bien divin. Dans l'amour d'amitié, en tant qu'il s'achève en la conformation de notre volonté à la volonté de Dieu, notre Ami. C'est au sein même de l'acte de charité que prend naissance, par cette inclusion en lui des intentions par où se définissent premièrement les vertus morales, notre vie morale surnaturelle. Tout accroissement en nous de la charité et de sa ferveur stimule, et dans sa source même, le progrès de notre moralité surnaturelle. Et c'est ce qui explique que la contemplation, bien qu'elle ne soit pas ordonnée directement à promouvoir notre moralité surnaturelle, l'assure en fait, et plus efficacement que n'importe quel autre exercice de la vie spirituelle, pas l'intermédiaire de la charité, en laquelle elle-même trouve sa consommation. Si notre raison (supérieure) estime S. Thomas, pouvait toujours être en acte de droite contemplation, ce qui ferait de Dieu la règle de toutes nos œuvres, nous serions, avec le concours de la charité élevée au même niveau, autant dire impeccables, *de Veritate*, qu. 24, art. 9.

[47] Qu. 186, art. 7, sol. 3. — Le vœu d'obéissance, observe Cajetan, a une double matière. Une matière propre et prochaine, les actions humaines, qui procèdent directement de la volonté. Une matière commune et éloignée, à savoir les passions humaines. Ces passions humaines, relatives aux biens de la fortune et du corps, sont respectivement la matière propre et prochaine des vœux de pauvreté et de chasteté. Si elles tombent ultérieurement sous le vœu d'obéissance, c'est que, tout en relevant directement du double appétit sensible, elles ressortissent néanmoins, finalement, à la volonté.

Il y a cependant une différence touchant la manière respective dont ces deux groupes de passions relèvent du vœu d'obéissance. Les passions relatives aux biens du corps tombent sous le vœu de chasteté, non pas à l'état brut, mais en tant que déjà réglées et conformées aux préceptes de la prudence surnaturelle et aux exigences de la charité par la vertu spéciale de chasteté.

Les passions relatives aux biens de la fortune se présentent dans un état différent. Quoique soumises à la discipline surnaturelle de plusieurs des vertus morales, à celle par exemple de la justice, de la libéralité, etc., elles n'ont pas, pour S. Thomas qui ignore la vertu morale de pauvreté, le bénéfice d'une vertu spéciale. Elles tombent donc sous le vœu de pauvreté, sinon à l'état brut, du moins dans un état beaucoup moins déterminé ou moralisé que les passions de la chair sous le vœu de chasteté. Aussi doivent-elles recevoir un règlement plus précis de la Loi ecclésiastique et des Règles et Constitutions des Ordres religieux. Mais la Loi ecclésiastique, les Règles et Constitutions religieuses intéressent proprement la vertu et le vœu d'obéissance. Il en résulte cette conséquence importante que le vœu de pauvreté est une extension, par manière d'application à une matière nouvelle et spéciale, du vœu d'obéissance, et que la pratique du vœu de pauvreté consiste essentiellement dans la dépendance.

[48] **Qu. 186, art. 8.** — Ces actes proches de la fin même de la vie religieuse, ce sont les actions humaines, par opposition aux passions. Les actions humaines sont la matière propre du vœu d'obéissance.

[49] **Qu. 186, art. 9.** — Dans l'Ordre des Frères Prêcheurs, le religieux fait profession d'obéir aux supérieurs selon la Règle et les Constitutions. Par quoi il faut entendre, non seulement dans le domaine délimité par la Règle et par les Constitutions, mais encore et surtout d'une obéissance dont elles précisent l'exacte nature. C'est-à-dire, tantôt sous peine de péché et tantôt sous peine de pénitence à subir. Sous peine de péché, toutes les fois que l'ordre, général ou personnel, prend la forme juridique du précepte ou s'accompagne de la fulmination ou de la menace d'une censure ecclésiastique. Sous peine de pénitence à subir dans tous les autres cas.

Ce régime offre ceci de particulier qu'il assure au religieux le bénéfice maximum du vœu d'obéissance, tout en réduisant au minimum les risques spirituels qu'il lui fait courir. Le religieux, en effet, a le mérite de

pratiquer le vœu, c'est-à-dire la vertu de religion, toutes les fois qu'il observe sa Règle et ses Constitutions telles que les supérieurs les lui appliquent par voie d'ordonnances communes ou d'injonctions personnelles. Par contre, s'il les enfreint, tantôt et rarement il pèche, tantôt et le plus souvent il ne pèche pas contre le vœu, c'est-à-dire contre la vertu de religion.

Dans l'un et l'autre cas, à la vérité, il pourra pécher par mépris. Mais observe S. Thomas, le mépris n'est pas une chose à quoi le religieux soit facilement exposé. Dans l'un et l'autre cas encore, dans le premier à peu près certainement, dans le second facilement, agissant sous l'empire de quelque passion déréglée, il péchera contre la vertu particulière qui aurait dû discipliner cette passion. Dans le second cas, il pourra aussi pécher par négligence. Mais en tout ceci, sauf pour le mépris, il ne s'agit plus de fautes contre cette vertu de religion qui est la plus haute des vertus morales.

S. Thomas tient ce régime de l'obéissance chez les Prêcheurs pour le plus parfait qui soit. C'est-à-dire pour le plus sage, c'est-à-dire encore, qu'on comprenne bien, pour le mieux adapté qui soit à l'objectif même de la vie religieuse, qui est de conduire sûrement les religieux à la perfection de la charité ou à la sainteté. C'est d'ailleurs le régime que le Droit ecclésiastique impose maintenant à toutes les familles religieuses.

[50] Qu. 186, art. 9, sol. 3. — Remarquer cette définition du mépris : « Une transgression ou omission implique mépris, lorsque la volonté de celui qui la commet se rebelle contre les prescriptions de la loi ou de la règle et que c'est cette rébellion même qui le fait agir contre la loi ou la règle. » Cette rébellion atteint l'autorité même dont se réclame la loi ou la règle. Dans la vie religieuse, où l'on ne se trouve pas, à cet égard, sous le simple régime de la vertu d'obéissance, mais, à raison du vœu, sous celui de la vertu de religion, cette autorité, c'est, directement, celle de Dieu même.

[51] Qu. 186, art. 10. — D'abord affirmative, la réponse se précise peu à peu et se transforme au point

de devenir négative. C'est la justification de ce mot de l'article 7 : « L'état religieux est plus sûr que l'état séculier. »

[52] Qu. 187. — Nous retrouvons dans cette question et les suivantes, transposé sur le mode de l'exposition doctrinale, l'écho des vives polémiques auxquelles donnèrent lieu l'institution des Ordres mendiants, l'accueil chaleureux que leur fit le peuple chrétien et la faveur que leur témoigna la Papauté. De ces polémiques, les opuscules de S. Thomas : *Contra impugnantes Dei cultum* (1257); *De perfectione vitae spiritualis* (1269); *Contra retrahentes a religionis ingressu* (1270) sont le témoignage direct et pathétique.

[53] Qu. 187, art. 1. — Cet enseignement, dont S. Thomas fait mention à côté de la prédication, est celui de la Doctrine sacrée ou théologie.

[54] Qu. 187, art. 3. — Le travail des mains appartenait jusque-là à la discipline régulière aussi bien chez les chanoines que chez les moines. Sa suppression, au bénéfice de l'étude, de l'enseignement et de la prédication, par la législation des Prêcheurs, fit l'effet d'une révolution. D'où ce long article, dont l'argumentation serrée et pressante surprend le lecteur moderne, pour lequel la cause est depuis longtemps jugée.

[55] Qu. 187, art. 5. — Il ne faut pas confondre ce régime de la mendicité religieuse, qui était, lui aussi, une grande nouveauté, avec l'usage ancien de vivre d'aumônes concurremment avec le produit du travail des mains. Ces aumônes se capitalisaient d'ailleurs le plus souvent sous la forme de propriété foncière commune.

[56] Qu. 188, art. 1. — La fin de la vie religieuse est double, essentielle et commune ou bien dérivée et particulière. La fin essentielle de l'état religieux est la perfection de la charité, qui est, par suite, la fin commune de toutes les formes de vie religieuse. La fin ou plutôt les fins dérivées de l'état religieux, ce sont les diverses œuvres insignes de charité, qui sont respecti-

vement la fin particulière des diverses formes de vie religieuse. Rien ne peut prendre valeur de fin dans la vie religieuse ou chrétienne qui ne soit de l'ordre de la charité, en dehors, par conséquent, de la charité elle-même et de ses œuvres. Ces œuvres de la charité sont ou bien des actes de vertus surnaturelles autres que la charité mais directement inspirées par la charité, ou bien des actes extérieurs de la charité elle-même (bien-faisance), mais accomplis avec le concours d'autres vertus et très spécialement avec celui de la vertu morale surnaturelle de miséricorde.

Ces œuvres peuvent procéder soit de la charité pour Dieu lui-même, soit de la charité pour le prochain. Dans le premier cas, nous avons la contemplation, qui est la seule œuvre de charité dont Dieu lui-même puisse être l'objet. Dans le second cas, nous avons les œuvres de charité-miséricorde, qui sont spirituelles ou corporelles, selon la nature de la « misère » à laquelle elles se proposent de remédier. La charité elle-même, principe de ces œuvres et mesure de leur valeur et mérite, tient le plus haut rang. Vient ensuite la contemplation, œuvre de cette charité principale qu'est la charité pour Dieu. Le troisième rang appartient aux œuvres de charité-miséricorde, inspirées par cette charité secondaire qu'est la charité pour le prochain : d'abord les œuvres de miséricorde spirituelle, ensuite les œuvres de miséricorde corporelle. Et les formes diverses de vie religieuse se classent elles-mêmes premièrement en fonction de leurs fins particulières respectives. Sur tout cela aucune contestation théorique n'est possible.

[57] Qu. 188, art. 2, sol. 1. — Le service du prochain pour Dieu est un vrai service de Dieu. La raison en est qu'il s'inspire de la charité pour le prochain, qui est elle-même la nécessaire et homogène extension de la charité pour Dieu. L'une et l'autre charité ont le même objet réel, qui est le Bien divin, considéré premièrement en Dieu comme dans sa source, secondement dans le prochain, qui participe au Bien divin par la Gloire ou par la Grâce, par la Grâce effectivement possédée ou toujours offerte au cours de la vie présente.

[58] Qu. 188, art. 2, sol. 2. — La fin particulière de l'Ordre monastique est la contemplation. En principe et par leur origine, les moines sont de purs contemplatifs.

[59] Qu. 188, art. 4. — Nous retrouvons ici encore l'écho direct des polémiques que suscita, au XIII^e siècle, la diffusion des Ordres mendiants, voués à la prédication et au ministère des âmes en dehors des cadres paroissiaux.

[60] Qu. 188, art. 5. — S. Thomas traite ici cette question de l'étude dans toute son étendue et en fonction de l'état religieux considéré en lui-même. Il n'en est pas moins évident qu'il songe particulièrement à l'étude telle que la pratiquait son Ordre. Pour la première fois, elle était apparue chez les Prêcheurs organisée et collective, promue au rang de devoir d'état et placée, à côté de l'Office divin, tout au sommet de l'ordre des moyens, en tant qu'exigée par l'enseignement et la prédication officiels de la Vérité divine, fins particulières de l'Ordre. Cela aussi était une grande nouveauté.

[61] Qu. 188, art. 5, sol. 3. — « C'est pourquoi, écrit Cajetan, de même que les affaires séculières sont absolument interdites aux religieux, de même leur est interdite l'étude des sciences séculières, comme la philosophie, les mathématiques et les arts libéraux. Cependant, tout comme, par motif de piété et avec la permission de leurs supérieurs, les religieux peuvent s'occuper d'affaires séculières modérément, de même, au bénéfice de la science sacrée et avec l'agrément de leurs supérieurs, ils peuvent s'adonner à l'étude de la logique, de la philosophie naturelle et des autres sciences semblables, en vue de pouvoir réfuter les erreurs et de saisir les mystères de la Divinité. »

Cajetan se fait ici l'écho de la législation particulière de son Ordre, et naturellement, cette législation se réfère au but spécial du dit Ordre. Son langage n'est même pas exempt d'une certaine raideur qui ne se trouve pas chez S. Thomas. L'on y soupçonne un peu

d'humeur et la volonté peut-être de réagir contre l'engouement humaniste : « A quoi doivent prendre garde, admoneste-t-il, les religieux qui consomment tout le temps de leur vie dans l'étude des sciences séculières. » Et il se plaint fréquemment de l'indifférence générale pour l'étude de la théologie.

Quoi qu'il en soit et bien que le principe général et l'esprit de sa doctrine leur demeurent applicables, il est évident qu'elle ne vaut pas également pour tous les Instituts religieux.

[62] **Qu. 188, art. 6.** — Nous retrouvons ici, sur le plan de la vie religieuse, ce « troisième genre » de vie ou vie mixte, dont la vie épiscopale est le prototype. S. Thomas précise que l'action y procède de la plénitude de la contemplation et il identifie cette action avec l'enseignement et la prédication de la Vérité divine. Parmi les formes diverses de vie religieuse, cette vie mixte, la plus parfaite de toutes, vient au premier rang.

[63] **Qu. 188, art. 6, sol. 3.** — Cette adaptation des moyens à la fin, qui est la fonction propre de la vertu surnaturelle de prudence, se réalise comme sur deux plans successifs. D'abord, dans le premier établissement et dans les ajustements postérieurs de la législation religieuse elle-même. Ensuite dans l'application de cette législation au gouvernement pratique.

Pour bien comprendre toute l'étendue que devra prendre cette adaptation, sur l'un et l'autre plan, des moyens à la fin, il faut se rappeler que S. Thomas a en vue la vie religieuse cénobitique et non pas la vie religieuse solitaire. Or c'est un caractère essentiel de la vie cénobitique d'être organisée pour une communauté et vécue par une communauté. La communauté ou société, d'autre part, n'est pas, pour S. Thomas, un simple agglomérat d'individus, mais une réalité d'un ordre spécial et une unité organique. Ceci est capital.

En outre la vie religieuse comporte des fins et des moyens. Une fin essentielle, qui est la perfection de la charité, et qui est nettement individuelle. Tous et

chacun doivent l'atteindre. Des fins secondaires, à savoir telles ou telles œuvres insignes de charité, qui, elles, représentent des fins plutôt ou même directement collectives et sociales. C'est moins l'individu que le groupe, le religieux que la communauté qui les doit réaliser. Pour ce qui regarde les moyens, en dehors de ceux qui sont strictement requis, comme les vœux, pour la fin essentielle et donc individuelle de la vie religieuse, ils sont conçus en vue de l'utilisation collective et de la vie en communauté. Au principe fondamental de l'adaptation des moyens à la fin vient donc s'ajouter, en vertu des considérations qui précèdent, un second principe, et non moins important, celui de la distribution ou répartition, entre les membres de la communauté religieuse, de l'ensemble des fins à réaliser et des moyens à employer pour les réaliser.

Ce double principe de l'adaptation des moyens à la fin et de la répartition du travail s'affirme, dans les Constitutions de l'Ordre des Prêcheurs, sous la forme d'un troisième principe, immédiatement pratique, celui de la dispense. La complexité même de leur idéal (vie mixte) et des moyens dont sa réalisation exige l'emploi, a conduit leur prudence, toute nourrie de doctrine théologique, à cette innovation encore, après plusieurs autres tout aussi hardies. Non contents de l'inscrire dans la loi, les législateurs de l'Ordre des Prêcheurs ont spécifié certaines applications générales de ce principe de la dispense, et octroyé, en outre, aux supérieurs le pouvoir d'en poursuivre, sur le plan du gouvernement pratique, l'application individuelle.

[64] **Qu. 188, art. 7.** — Ce régime, qui consiste à conserver, après se les être procurées en temps opportun et en vue d'un usage prochain, le petit nombre de choses nécessaires à la vie, c'est celui de la mendicité religieuse. S. Thomas le justifie par les exigences d'une vie ordonnée tout ensemble à la contemplation plénière et à la communication de la Vérité divine par voie d'enseignement et de prédication officiels, qui demandent le maximum possible de liberté matérielle. Il n'est pas douteux que S. Thomas ne traduise ici la

pensée caractéristique du Patriarche des Prêcheurs dans le choix de ce régime.

[65] Qu. 188, art. 8. — La vie solitaire suppose la perfection acquise. La vie en communauté convient à l'acquisition de la perfection. De ce point de vue, la vie commune est inférieure à la vie solitaire. Mais la vie mixte, quoique impliquant le régime de communauté, participe à la perfection active de la vie épiscopale, et, de ce chef, est supérieure à la vie solitaire, qui est purement contemplative.

[66] Qu. 189. — Sur plusieurs points qui, au XIII^e siècle, étaient d'une application courante, la doctrine de S. Thomas dans cette question a perdu, non pas tout son intérêt pratique — il s'en faut même de beaucoup — mais une partie de son actualité. L'esprit, en tout cas, qui l'inspire, demeure celui de l'Evangile et de l'Eglise catholique, l'esprit de Jésus-Christ.

[67] Qu. 189, art. 2. — La vie sous les vœux est plus parfaite et plus méritoire que la vie sans vœux. Pour deux raisons principales. La première, c'est que l'œuvre bonne y prend, en plus de sa valeur propre d'acte de telle ou telle vertu surnaturelle, celle, très souvent supérieure à la précédente, d'œuvre de la vertu de religion. La seconde est particulièrement digne d'attention. C'est que l'œuvre bonne accomplie en vertu d'un vœu, procède d'une volonté affermie dans le bien et donc qui veut plus profondément le bien qu'elle fait. Il y a plus de volonté dans l'acte accompli par vœu que dans l'acte accompli sans vœu. Plus de vraie volonté humaine, c'est-à-dire rationnelle, et plus de vraie liberté, c'est-à-dire de choix réfléchi et vraiment personnel. L'acte spontané de qui se croit libre pour n'avoir pas de vœux, court trop souvent le risque d'être plus ou moins improvisé au hasard des circonstances et d'être inspiré par les dispositions du moment, tant corporelles que spirituelles, fréquemment superficielles et passagères, parfois infra-humaines. Plutôt que la personne, c'est l'individu qui a chance, souvent, de

s'exprimer en lui. L'on doit, d'autre part, considérer que la vie religieuse sous les vœux représente une forme de vie chrétienne, authentique entre toutes et parfaite, directement inspirée de l'Évangile, lentement élaborée par l'expérience des siècles chrétiens et officiellement approuvée par l'Eglise de Jésus-Christ. La vie religieuse est, au plus haut degré, une forme rationnelle de vie humaine et une forme assurée de vie divine.

[68] Qu. 189, art. 3, sol. 3. — Acte authentique, s'il en est, de charité parfaite, la profession religieuse efface, par sa vertu propre, tous les péchés, sous réserve, bien entendu, qu'il soit satisfait, en temps opportun et s'il y a lieu, au précepte de confesser au prêtre les fautes mortelles connues comme telles. Holocauste, la profession religieuse satisfait, pour ce qui est d'elle et par sa vertu propre, à toute la dette qui peut subsister, de peines temporaires à subir en réparation du péché pardonné.

[69] Qu. 189, art. 4, sol. 1. — S. Thomas ne tient pas pour superflu de dire que la cessation d'une œuvre louable, qu'on avait accoutumé de faire sans y être obligé, n'offre, en soi, rien de répréhensible.

[70] Qu. 189, art. 5. — Nous avons ici deux questions bien distinctes, celle de la profession religieuse et celle de l'oblation religieuse.

L'oblation était l'acte par lequel des parents donnaient, pour autant qu'il dépendait d'eux, leur enfant à quelque monastère où il serait élevé en vue de la vie religieuse. Parvenu à l'âge adulte et devenu maître de sa personne, l'enfant avait à se prononcer lui-même sur l'orientation qu'il entendait donner à sa vie. A l'âge de 14 ans, il faisait donc profession en la forme accoutumée ou rentrait dans la vie séculière. Touchant cet usage, reconnu et réglementé par le Droit, S. Thomas se borne à observer que c'est « la coutume générale d'appliquer les enfants aux offices ou métiers, auxquels, dans la suite, ils consacreront leur vie. »

En écrivant cet article, S. Thomas songeait, sans doute, qu'enfant de 5 ans il avait été lui-même « donné »

par son père à l'abbaye du Mont-Cassin, voisine du château de Rocca-Secca où vivait sa famille et où il avait été élevé. Contraint d'en sortir, avant d'avoir atteint sa 14^e année, par les vexations de Frédéric II et rentré, par ce fait, dans la vie séculière, il embrassa à Naples, où il étudiait à l'université, la vie des Prêcheurs, dans sa 19^e année. Jusqu'à la fin l'abbaye bénédictine du Mont-Cassin lui demeura chère, comme en témoigne la lettre qu'un peu avant sa mort, il écrivit à l'Abbé Bernard Ayglier.

[71] Qu. 189, art. 6. — L'obligation qu'ont les parents de subvenir aux besoins de leurs enfants, fondée sur leur qualité même de générateurs, répond à l'ordre et au cours normal de la nature. Celle qu'ont les enfants de subvenir aux besoins de leurs parents, quoique naturelle par son principe, demeure subordonnée, dans son exercice, à l'éventuelle nécessité.

S. Thomas avait revendiqué lui-même et maintenu énergiquement contre les entreprises des siens ce droit qu'il reconnaît à l'enfant devenu adulte de disposer de lui-même et de choisir sa vie.

[72] Qu. 189, art. 7. — Le Droit ecclésiastique actuel restreint cette liberté plus que l'ancien : cfr. *Codex Juris canonici*, C. 542, 1^o et 2^o; C. 981, 1^o.

« Cette crainte est inepte » : dans cette rudesse de langage, inaccoutumée chez S. Thomas (cfr. qu. 187, art. 1, 4) perce quelque impatience des attaques dont les Ordres mendiants, et le sien tout particulièrement, étaient alors l'objet.

[73] Qu. 189, art. 8, sol. 2. — La religion des chanoines réguliers est plus contemplative que celle des moines. Car, parmi les œuvres de la vie contemplative, « principales sont celles qui s'exercent dans les divins mystères, auxquels se trouve directement ordonné l'ordre des chanoines réguliers, qui sont essentiellement des clercs », tandis que les moines sont, originairement et par eux-mêmes, des laïques. Nous avons ici une doctrine de la vie contemplative, manifestement inspirée de Denys, où cet exercice particulier de vie contem-

plative qu'on appelle « oraison » ne paraît pas détenir cette souveraineté un peu exclusive qu'on semble parfois lui reconnaître. Le culte ecclésiastique et le sacrifice de la Messe, qui en est le sommet, l'ensemble de la liturgie sacramentaire qui trouve sa consommation dans l'Eucharistie, constituent le cadre par excellence et le milieu sacré où s'accomplissent, pour S. Thomas, « les œuvres principales » de la vie contemplative.

[74] Qu. 189, art. 10. — Ce propos d'entrer en religion, dont l'intéressé ne saurait douter qu'il vienne du Saint Esprit, il faut, bien entendu, que ce soit réellement le propos de tendre aux fins de la vie religieuse par l'emploi des moyens qu'elle prévoit et dans une sincère répudiation de tout ce qui n'est pas Dieu et sa grâce.

[75] Qu. 189, art. 10, sol. 3. — Cette effusion est d'autant plus émouvante qu'elle est plus inattendue de la part de S. Thomas, d'ordinaire si attentif à ne pas mêler sa personnalité à l'exposé de la Doctrine sacrée. Sans se départir de sa discrétion souveraine, faite tout ensemble d'humilité et de dignité, il livre son âme, dans ce Traité de l'Etat religieux, où la pensée de son Ordre bien-aimé ne le quitte pas un instant, comme il ne le fait nulle part ailleurs. C'est merveille de constater que la forme précise qu'il donne à cette prière, sur laquelle se clôt la Seconde Partie de la Somme, annonce et amorce la Troisième, où il traitera de Jésus-Christ en tant qu'il est la Voie de notre retour à Dieu.

APPENDICE II

RENSEIGNEMENTS TECHNIQUES.

A. — NOTES DOCTRINALES THOMISTES.

I. LA VIE CONTEMPLATIVE CHRÉTIENNE.

(*Question 180*).

Comme S. Thomas, nous avons en vue, non pas uniquement l'acte particulier de contemplation, mais la vie contemplative, dont nous nous proposons de tracer une sorte d'esquisse générale.

1^o De la charité, comme cause motrice de la contemplation. — L'état de grâce et une moralité surnaturelle suffisamment affermie étant présumés, la charité inaugure la vie contemplative, qu. 180, art. 1. L'explication donnée, sol. 1, touchant la possibilité de l'intervention motrice de la volonté par la charité se lit 3 *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 2, qu. 2, ad 1, sous cette forme intéressante : « La fin de la contemplation, comme contemplation, c'est uniquement la vérité (qui est l'objet et l'affaire de l'intelligence). Mais en tant que la contemplation a raison de vie, elle devient objet d'amour (et donc de volonté) en prenant valeur de bien. »

Avec plus de détail : « Nous entendons ici le mot vie de l'opération à laquelle une personne se consacre principalement. Pour s'y pouvoir livrer, elle écarte tout ce qui serait susceptible de l'entraver, tandis qu'elle recherche et poursuit tout ce qui peut la favoriser. Or ceci suppose nécessairement l'intervention (notable même, catégorique et systématique) de la volonté, à laquelle il appartient de retenir entre les œuvres humaines, celle, quelle qu'elle soit, qui lui

agréée. Motrice de toutes les puissances de l'âme, la volonté doit donc prendre intérêt aux objets et aux actes des diverses puissances en tant qu'ils ont valeur de bien. Or tout acte normal d'une puissance quelconque a pour cette puissance (et donc, ultérieurement, pour le sujet humain) valeur de bien. C'est pourquoi la vie contemplative consiste dans l'acte de la puissance connaissante, mais agréé au préalable par la puissance affective (et la charité).

Cependant, l'opération occupe une situation en quelque sorte intermédiaire entre l'agent et l'objet. Elle est, en effet, la perfection de l'agent, cependant qu'elle reçoit elle-même sa perfection de l'objet, qui la spécifie. L'opération intellectuelle offre donc à la puissance affective une double prise. Celle-ci, d'abord, d'être la perfection du sujet connaissant. En s'y affectonnant, la puissance affective fait acte d'amour de soi. C'est de cet amour-là que s'inspirait la vie contemplative des philosophes. (Cet amour de soi se retrouve dans la charité, où il prend le nom d'amour de concupiscence, et donc dans la vie contemplative chrétienne. Il nous fait désirer la contemplation, en laquelle, par la connaissance que nous en prenons, nous possédons Dieu, notre Bien). Cette autre prise ensuite d'avoir pour terme spécificateur un objet. Sous cet aspect, le désir de la contemplation procède de l'amour de l'objet... Ce second amour appartient à la vie contemplative des saints (des chrétiens), dont nous parlons ici », 3 *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 2, sol. 1. Cet amour de l'objet, c'est, dans la charité, l'amour d'amitié pour Dieu, qui est la charité même. La contemplation chrétienne, œuvre de la charité en tant qu'elle unit en soi les deux amours susdits, procède plus spécialement de l'Amitié pour Dieu.

2° L'objet de la vie contemplative. — Nous pourrions déjà conclure que ce doit être Dieu. En effet, pour que la contemplation puisse devenir, par elle-même, l'objet, non pas d'un amour quelconque, mais d'un amour de charité (concupiscence ou amitié), il faut qu'elle ait valeur de Bien divin, le Bien divin faisant tout l'objet de la charité. Ce qui ne se peut

que si la vérité, objet de la contemplation, est la Vérité divine. C'est d'ailleurs ce que S. Thomas dit expressément, qu. 180, art. 4. La vie contemplative a pour objet principal Dieu lui-même et pour objet secondaire les « divins effets », en tant que nous acheminant à la connaissance de Dieu lui-même.

Même doctrine, 3 *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 2, qu. 3, sol. 3 : « La vie contemplative des saints suppose l'amour de l'objet lui-même qu'ils contemplent et en procède. Comme, d'autre part, la vie contemplative consiste dans l'opération qui répond à l'intention principale de celui qui la mène, il s'ensuit qu'elle doit consister dans la contemplation de ce qu'il aime le plus. Or c'est Dieu. Elle consiste donc principalement dans la considération intellectuelle de Dieu... Cependant le contemplatif considère d'autres objets, en tant qu'ils sont ordonnés à la contemplation de Dieu comme à une fin, les créatures, par exemple, dans lesquelles il admire la majesté et la sagesse divines, les bienfaits de Dieu, qui lui sont un motif d'aimer Dieu davantage, ses propres péchés, dont la destruction fait la pureté du cœur » (nécessaire pour voir Dieu).

Touchant ce dernier objet, signalons une précision fournie un peu plus loin, art. 3, qu. 3, sol. 3, et qui fait ressortir la différence qu'il y a entre la contemplation et les exercices spirituels directement ordonnés à la correction et sanctification de la vie. Ces péchés, dont la considération appartient secondairement à la vie contemplative, ce sont les péchés passés. « Ce qui est passé, écrit S. Thomas, appartient à la catégorie du nécessaire (la seule à laquelle puisse s'attacher la contemplation, dont l'objet est la Vérité pour elle-même). Aussi la considération des péchés passés appartient-elle plutôt à la contemplation qu'à la connaissance pratique », dont relèvent, au contraire, les péchés futurs à éviter.

L'objet de la contemplation s'identifie manifestement, pour S. Thomas, avec celui de la Doctrine sacrée ou Théologie, défini dans la *Somme*, 1, qu. 1, surtout art. 3 et 7. Or, à propos de l'objet de la théologie, il est spécifié : 1° que les « divins effets » se

doivent entendre des œuvres de la nature sans doute, mais aussi et surtout des œuvres de la grâce, art. 7, sol. 1; cfr. 2-2, qu. 180, art. 4, sol. 2; 2° que Dieu lui-même et ses effets s'envisagent à la lumière de la révélation. Ces deux remarques valent pareillement pour la contemplation.

Nous sommes donc en droit d'appliquer à la vie contemplative ce que nous lisons à propos de la théologie dans la *Somme contre les Gentils*, livre 2, ch. 1-4. Citons le ch. 4 : « Il ressort clairement de ce que nous avons dit que la considération des créatures trouve place dans la Doctrine sacrée en tant que se rencontre en elles une certaine similitude de Dieu et que, s'il arrivait qu'on se trompât à leur sujet, il s'ensuivrait fatalement quelque erreur touchant les choses divines. Ce n'est donc pas sous le même aspect qu'elles sont étudiées par la Doctrine sacrée et par la philosophie humaine. La philosophie humaine les considère en elles-mêmes, si bien qu'à leurs genres divers répondent des parties distinctes de la philosophie. La foi chrétienne ne les étudie pas en elles-mêmes...; mais en tant qu'elles représentent la divine Altitude et qu'elles sont ordonnées à Dieu de quelque manière. Aussi la considération du philosophe et celle du croyant portent-elles (dans les créatures) sur des réalités différentes. Le philosophe considère ce qui leur convient selon leur nature propre... Le croyant, lui, considère à leur sujet ce qui leur convient en tant qu'elles ont rapport à Dieu, par exemple, leur qualité de créatures de Dieu, leur dépendance vis-à-vis de Dieu et autres choses du même genre.

S'il arrive que philosophe et croyant considèrent dans les créatures les mêmes choses, ce n'est pas par les mêmes principes qu'ils le font. Le philosophe prend son argument de la cause propre des réalités qu'il étudie; le croyant le prend de la Cause première, à savoir de ce que telle chose est révélée de Dieu. Aussi la Doctrine sacrée mérite-t-elle le nom de Sagesse suprême du fait qu'elle considère toujours la Cause première. Ce qui fait que la philosophie humaine se trouve à son service; elle est la science principale.

C'est pourquoi la Sagesse divine (ou théologie) utilise parfois les principes de la philosophie humaine, tout comme, chez les philosophes, la philosophie première (ou métaphysique) utilise les données de toutes les autres sciences pour mettre en lumière son propre objet.

Une dernière conséquence, c'est que ces deux doctrines ne suivent pas le même ordre. La philosophie, qui considère les créatures en elles-mêmes, s'élève, à partir d'elles, à la connaissance de Dieu. La considération des créatures y est première et celle de Dieu seconde. Tout au contraire, (et ceci est capital pour la conduite de la vie contemplative) la théologie, n'étudiant les créatures que par rapport à Dieu, commence par la considération de Dieu, d'où elle passe à celle des créatures. Dieu est son premier objet et les créatures ne viennent pour elles qu'en second. Aussi est-elle plus parfaite, ressemblant davantage à la science même de Dieu qui, dans la connaissance qu'il a de lui-même, voit tout le reste. ». Il s'agit ici d'enseignement et non plus d'acquisition comme qu. 180, art. 4.

S. Thomas ayant identifié l'objet de la vie contemplative et celui de la théologie, les identifie tous deux, comme de juste, à l'objet de la vertu de foi, dont il écrit : « Or la foi se rapporte premièrement et principalement à la Vérité première, secondement à une certaine considération des créatures », 2-2, qu. 8, art. 6. La théologie et la vie contemplative ne représentent, au vrai, qu'un exercice de la vertu théologale de foi.

3° Les principes subjectifs de la vie contemplative. — Bien qu'exercée sous la motion de la charité, la vie contemplative représente, essentiellement, une activité de l'esprit. De cette activité intellectuelle quels sont, au juste, les principes dans le chrétien?

A. L'intellect spéculatif. « La puissance intellectuelle, écrit S. Thomas, 3 *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 1, sol. 1, a deux opérations. Elle exerce la première selon ce qu'elle est en elle-même (à savoir une puissance de connaître le Vrai; d'où la noblesse de l'intellect spéculatif, qui est en quelque sorte l'intelligence même). Elle exerce l'autre (qui est l'intellect pratique) en qualité de règle des puissances inférieures. »

B. La vertu de foi. Chez le chrétien, l'intellect spéculatif se trouve élevé, pour ce qui regarde la connaissance de Dieu, à l'ordre surnaturel et divin par la vertu théologale de foi. C'est en cet état, c'est-à-dire en tant que formant avec la vertu de foi un seul principe connaissant, qu'il exerce la vie contemplative. D'où le mot si juste de *St^e Catherine de Sienne* : « Ouvre l'œil de ton intelligence avec la pupille de la sainte foi. »

Une analyse succincte de l'activité de la vertu de foi donne ce qui suit :

a) Son acte essentiel, c'est de croire. Et croire, c'est, sur le témoignage de Dieu et sous la motion déterminante de la volonté, donner son assentiment à des énoncés dont la vérité intrinsèque demeure inaperçue de l'esprit.

b) La vertu de foi, souvent qualifiée de lumière, représente, dans l'esprit du croyant, une aptitude de l'ordre surnaturel à percevoir le sens des divines paroles.

c) Enfin, et en dépit de son imperfection comme habitus intellectuel, si nettement affirmée, par exemple, *de Veritate*, qu. 12, art. 1, sol. 4, la vertu de foi se révèle le siège et le principe d'un certain « discernement » touchant ce qu'il sied de croire ou de ne pas croire, c'est-à-dire vis-à-vis de son objet, 3 *Sent.*, dist. 23, qu. 3, art. 3, qu. 2, sol. 2. « La lumière de foi, écrit *S. Thomas*, 2-2, qu. 1, art. 4, sol. 3, fait voir les choses que l'on croit. De même, en effet, que par les autres habitus, l'homme voit ce qui lui convient selon ces habitus, de même, par l'habitus de foi, l'esprit de l'homme se trouve incliné à donner son assentiment aux énoncés conformes à la vraie foi et pas aux autres. » Plus clairement, 3 *Sent.*, dist. 23, qu. 3, art. 3, qu. 2, ad 2 : « Mais l'habitus de foi, ne s'appuyant pas sur la raison, incline à la manière d'une nature, comme les habitus des vertus morales et comme l'habitus (intellectuel, celui-là) des (premiers) principes. C'est pourquoi, aussi longtemps qu'il subsiste, il ne croit rien contre la foi. » ; cfr. 2-2, qu. 2, art. 3, sol. 2. Enfin, 2-2, qu. 45, art. 3 : « La rectitude du jugement peut venir de deux sources différentes, de l'exercice parfait

de la raison, ou d'une certaine connaturalité par rapport aux choses dont il faut juger. En matière de chasteté, par exemple, celui qui a étudié la science morale, jugera droitement en y appliquant sa raison, (de même, le non-croyant en matière de foi, pourvu qu'il en soit solidement instruit). Mais celui qui possède l'habitus de chasteté en jugera droitement par une certaine connaturalité » (de même, en matière de foi, le croyant), c'est-à-dire par une sorte d'instinct.

C. La vertu de charité. L'action de la charité, qui inaugure la vie contemplative en y appliquant l'esprit, se prolonge, de plusieurs manières, à l'intérieur même de cette vie contemplative.

a) La foi qui contemple n'est pas la foi informe du croyant en état de péché et qui n'a pas la charité. C'est la foi du croyant en état de grâce, formée, c'est-à-dire rendue parfaite, et animée par la charité. Mais dans la foi « vive », ce n'est pas la volonté simplement assistée d'une grâce actuelle, c'est la vertu même de charité qui exerce sur l'intelligence cette motion d'assentiment qui la détermine à adhérer à la vérité révélée. La charité pénètre ainsi, avec l'acte de foi auquel elle collabore, dans l'intérieur de la contemplation.

b) A raison de la joie qu'elle en retire, la charité scutient l'application de l'esprit à contempler et, dans la contemplation même, aiguise son attention. « Les délectations, écrit S. Thomas, qu'on éprouve dans l'opération elle-même la favorisent, tandis que celles qui lui sont étrangères la contrarient. Or il y a une délectation dans l'acte même de la raison. On prend plaisir, par exemple, à contempler ou à raisonner. Cette délectation-là, bien loin de contrarier l'exercice de la raison, la favorise. Car nous faisons avec plus d'attention ce en quoi nous trouvons du plaisir et l'attention, d'autre part, favorise l'action elle-même », 1-2, qu. 33, art. 3. Il s'agit, on le voit, à partir de la joie puisée dans la contemplation, d'un renforcement spécial de cette motion d'exercice par où la charité meut l'intelligence croyante à contempler.

c) Le bel article 2, qu. 28, de la 1-2, nous ouvre sur le rôle de la charité à l'intérieur de la vie contempla-

tive de plus larges perspectives. Se référant au mot de 1 *Joan.*, 4, 16 : « Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu en lui », S. Thomas écrit : « Ce sentiment d'intime contact se vérifie pour la faculté connaissante et pour la puissance affective.

1° Pour la faculté connaissante. L'on dit de l'Aimé qu'il est dans l'Aimant, en ce sens que l'Aimé se trouve comme en permanence dans la pensée de l'Aimant, selon cette parole de *Philipp.*, 1, 7 : « Parce que je vous porte dans mon cœur » (cœur pour pensée). — L'on dit, à l'inverse, que l'Aimant se trouve par la pensée dans l'Aimé, en ce sens que l'Aimant ne se contente pas d'une considération superficielle de l'Aimé, mais s'applique à le connaître à fond et en détail, dans tout ce qu'il est. Aussi pénètre-t-il jusqu'à ce qu'il y a en lui de plus intime. De l'Esprit-Saint, par exemple, qui est l'Amour de Dieu, il est dit, 1 *Corinth.*, 2, 10, qu'il « scrute les profondeurs mêmes de Dieu. »

L'intelligence, qui ne cesse de le scruter et, pour ainsi dire, de le pratiquer, acquiert donc, non seulement une connaissance approfondie et familière, mais encore une sorte d'expérience de son objet, qui, à la manière d'un habitus, perfectionne sa capacité de le connaître. Mais en tout ceci, la charité ne semble pas jouer d'autre rôle que celui de cause motrice.

« 2° Pour la puissance affective. L'on dit que l'Aimé est dans l'Aimant, en ce sens qu'il se trouve dans son affection par une certaine complaisance. C'est-à-dire que l'Aimant se délecte dans l'Aimé ou dans ses biens, s'il est présent. Ou, s'il est absent, qu'il aspire à lui, par l'amour de concupiscence; ou encore, par l'amour d'amitié, aux biens qu'il veut à l'Aimé. Tout cela, non pas sous l'action d'une cause extrinsèque, comme il arrive lorsqu'on désire une chose en vue d'une autre ou qu'on veut du bien à quelqu'un pour quelque motif étranger à sa personne. Mais par une complaisance dans l'Aimé, qui a sa source au plus intime de l'Aimant. Et c'est pourquoi l'on parle d'amour intime et des entrailles de la charité. — A l'inverse, l'Aimant est aussi dans l'Aimé. Différemment, toutefois, suivant

qu'il s'agit d'amour de concupiscence ou d'amour d'amitié. En effet, l'amour de concupiscence ne se tient pas pour satisfait d'une possession et jouissance quelconques, extérieures et superficielles, de l'Aimé. Il prétend le posséder entièrement et jusque dans ce qu'il a de plus intime. Par l'amour d'amitié, l'Ami est dans son Ami, en ce qu'il fait siens les biens et les maux et la volonté même de son Ami. C'est comme s'il jouissait et souffrait lui-même dans son Ami. Aussi est-ce le propre des Amis de vouloir les mêmes choses, de souffrir et de jouir des mêmes choses... De cette manière, c'est-à-dire en tant qu'il regarde comme sien tout ce qui concerne son Ami, l'Ami semble être dans son Ami et s'identifier avec lui. Inversement l'Ami est dans l'Aimant, en ce que celui-ci veut et agit en vue de son Ami, qu'il tient pour un autre lui-même... »

Cette fois, nous avons un contact, une possession, une pratique, une expérience, non plus intellectuels mais affectifs, et qui sont le fait propre de la charité elle-même. Sans doute la connaissance intellectuelle est prérequis à cette prise de possession de son objet par la charité; mais cette saisie affective est autre chose que la connaissance elle-même avec toutes ses modalités. Et cette saisie affective, faisant partie de la vie contemplative, l'enrichit. Mais doit-on la considérer comme enrichissant la contemplation elle-même, c'est-à-dire l'appréhension intellectuelle de l'objet, et autrement que par la voie indirecte de causalité motrice?

Jean de S. Thomas envisage une sorte de transformation de cette saisie affective en valeur d'intelligibilité, transformation non pas directe mais par l'intermédiaire de l'objet. « L'amour, écrit-il, ... peut s'envisager sous un double point de vue. 1^o On peut le considérer en tant qu'il s'applique lui-même et les autres puissances à agir. En quoi il joue le rôle de cause efficiente et motrice à l'endroit des actions en question. » C'est de quoi traite le 1^o dans l'article qui vient d'être cité, où S. Thomas analyse l'activité motrice de la charité vis-à-vis de la contemplation, qu'elle provoque, soutient et intensifie. « 2^o Mais on peut aussi le considérer comme s'appliquant à soi-même son objet, comme se

l'unissant et se l'incorporant par une certaine jouissance et comme par manière de connaturalité (affective) et d'intime adaptation (affective) au dit objet. » C'est, en somme, le 2^o de notre article ci-dessus.

Jean de S. Thomas poursuit et ceci est vraiment nouveau : « C'est comme s'il l'expérimentait d'une expérience affective, suivant le mot du *Ps.* 33 : « Goûtez et voyez. » Par cette voie (qui n'est plus celle de l'expérience ou pratique intellectuelle), l'amour confère à l'objet comme un nouveau mode. C'est-à-dire qu'en suite d'une telle expérience affective, l'objet est rendu plus conforme, plus proportionné, plus uni à la personne et lui convient davantage. Il en résulte que l'intelligence se porte sur lui comme sur quelque chose qu'on a expérimenté (en l'aimant) et avec quoi l'on se trouve en contact (affectif). Selon cette seconde considération, l'amour prend valeur de moteur dans l'ordre de la causalité objective (celle même de l'objet sur l'esprit et non plus dans l'ordre de la causalité simplement efficiente et motrice), en tant que, grâce à cette expérience (affective), l'objet est rendu, de diverses manières, proportionné et harmonique », *Cursus theolog.*, 1-2, qu. 70, disp. 18, art. 4, n. 9.

Nous aurions donc une sorte de transformation de la saisie et expérience affectives de l'objet par la charité, non pas en connaissance, ce qui est impossible, mais en modalités de l'objet et donc en valeurs d'intelligibilité. La charité, cette fois, quoique par l'intermédiaire de modifications dans l'objet contemplé, pénétrerait en quelque manière, pour l'enrichir intellectuellement, dans la contemplation même. Prenons garde que c'est de cette expérience et saisie affectives que S. Thomas entend la « *passio divinorum* » de Denys. Il écrit, 1-2, qu. 22, art. 3 : « *Passio divinorum ibi dicitur affectio ad divina et conjunctio ad ipsa per amorem.* »

D. Les dons d'intelligence, de science et de sagesse. Il reste néanmoins à l'actif de la charité un excédent qui ne se peut, par référence à la seule lumière de la vertu de foi, transférer au bénéfice de l'activité intellectuelle. « L'objet, écrit S. Thomas, tire davantage

l'âme à soi selon la puissance affective que selon la faculté connaissante. Par la puissance affective, l'âme entre en contact avec la réalité elle-même, telle qu'elle est en elle-même. Par la faculté connaissante, au contraire, elle n'est point attirée à la réalité elle-même, telle qu'elle est en elle-même. Elle la connaît dans une représentation intentionnelle (une idée), qu'elle a en soi et qu'elle reçoit selon son propre mode », 1-2, qu. 22, art. 2. Il insiste, 1-2, qu. 27, art. 2, sol. 2 : « La connaissance, pour être parfaite, exige quelque chose qui n'est pas requis pour la perfection de l'amour... Aussi arrive-t-il qu'une chose soit plus aimée qu'elle n'est connue, attendu qu'elle peut être aimée parfaitement sans être parfaitement connue... Cela se rencontre dans l'amour de Dieu. » Et c'est, très spécialement, au service et à l'appel de cet excédent dans la saisie affective de Dieu qu'interviennent les dons spéculatifs du Saint-Esprit, qui dérivent de la grâce sanctifiante en liaison étroite avec la charité.

Ce sont des dons intellectuels et donc des principes de connaissance. En eux, l'esprit bénéficie d'un nouvel apport de lumière surnaturelle, qui vient s'ajouter à la lumière surnaturelle de la vertu de foi. Pour pénétrer le sens intime des choses divines, avec le don d'intelligence ; pour juger avec une certitude supérieure de leur vérité, avec les dons de science et de sagesse. D'une appréhension et d'un jugement directs, immédiats, intuitifs. D'une appréhension aussi et d'un jugement tout divins, c'est-à-dire non plus seulement quant à la substance de l'acte, comme dans le cas de la foi, mais aussi quant à son mode de production. C'est la motion opérante du Saint-Esprit qui les forme en nous, quoique avec notre collaboration vitale.

Appuyés à la charité, qui est leur base spéciale, reliés à sa saisie affective de Dieu, les dons intellectuels ne s'en exercent pas moins en liaison avec la vertu de foi. Nous avons distingué plus haut une triple activité de la foi, sous forme ; 1° d'un assentiment absolu aux divines paroles ; 2° d'une perception surnaturelle du sens de ces divines paroles ; 3° d'un discernement instinctif de ce qui est parole de Dieu et vrai objet de foi. Le don

d'intelligence, qui agit par manière de simple appréhension, prolonge, selon son mode tout divin et en vertu de sa lumière propre, l'appréhension de la foi. Les dons de science et de sagesse, qui agissent par manière de jugement touchant la vérité des divines paroles, prolongent, de la même manière, en le confirmant, le discernement instinctif de la foi. Tous ensemble, ils affermissent l'assentiment de la foi, en éliminant plus ou moins complètement ce va-et-vient de l'esprit sous la foi qu'on nomme cogitation.

Disons plus. Cette lumière nouvelle, qui nous vient par les dons, demeure du même ordre que la lumière de la foi. Comme celle-ci, ce qu'elle éclaire, ce sont les énoncés de la Révélation, c'est-à-dire, dans notre esprit, des « intentions », des concepts, des idées. Il paraît intéressant de rapporter ici un passage du *Commentaire sur les Sentences* du cardinal Annibaldo degli Annibaldi. Gagné à l'Ordre des Prêcheurs par S. Thomas, il devint, après avoir été son élève, son Bachelier. Et ce Commentaire est précisément le cours qu'il professa à Paris en cette qualité. Nous pouvons donc espérer d'y trouver un écho intéressant des idées du Maître lui-même. Or Annibaldo écrit, 3 *Sent.*, dist. 36, qu. unica, art. 2 : « Les choses invisibles de Dieu (qui font l'objet de la vie contemplative) peuvent être connues par nous de deux manières. D'abord par la considération des divins effets. C'est de cette façon que nous les connaissons par la foi, qui donne son assentiment aux divines paroles, dans lesquelles les choses divines nous sont exprimées en relation avec les divins effets. Aussi est-il dit de la vision de foi, 1 *Corinth.*, 13, 12 : « Nous voyons pour le moment dans un miroir et comme en énigmes. » — Elles sont connues, en second lieu, en s'élevant au-dessus de tous les effets divins. C'est-à-dire que, quoi que ce soit qui soit vu ou dit, l'on comprend que Dieu est supérieur à tout cela. Et c'est là, proprement, avoir l'intelligence des choses divines ou les pénétrer intimement. Ce qui peut se faire de deux manières. Soit en les voyant dans leur essence et c'est l'intelligence qu'en ont les bienheureux. Soit en voyant simplement ce qu'elles ne sont pas, et non pas ce

qu'elles sont, par une lumière infuse. C'est ainsi qu'on en a l'intelligence ici-bas et dans ce sens que l'intelligence figure parmi les dons du Saint-Esprit. »

Cela nous fait donc deux manières de connaître Dieu : 1° dans ses effets ; 2° au-dessus de tous ses effets. La première est celle de la foi et de la théologie, la seconde, celle de la vision face à face et des dons intellectuels du Saint-Esprit. Ne nous laissons pas tromper par ce rapprochement entre la vision de l'essence divine et la connaissance par les dons. L'une et l'autre s'élèvent au-dessus de tous les effets, mais tandis que la vision face à face est positive, la connaissance des dons est négative. Elle nous découvre ce que Dieu n'est pas. Et comment ? En nous faisant comprendre qu'il est au-dessus de tous ses effets. C'est-à-dire au-dessus de tous les concepts positifs que nous tirons de ses effets et que nous lui appliquons en les purifiant de leurs imperfections et en les portant à l'infini. C'est la voie positive, que suivent la théologie et la foi. Mais il y a une voie négative, qui est celle de la connaissance des dons. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est qu'elle part, elle aussi, des effets divins et, plus précisément, des concepts positifs de perfection que nous en avons abstraits. Seulement au lieu de les appliquer à Dieu on les nie de lui, ou mieux on déclare que sa perfection est au-dessus de toutes celles qu'expriment ces concepts. Par voie de négation ou par voie d'affirmation, c'est toujours des divins effets que part l'esprit et c'est toujours aux concepts de perfection que nous en avons tirés qu'il se réfère. S. Thomas nous avait prévenus : « Dans ce temps-ci, la contemplation de la divine Vérité ne nous est possible que de façon imparfaite, dans un miroir et comme en énigmes », qu. 180, art. 4. Dans un miroir, explique-t-il, c'est-à-dire « à la façon dont on voit une cause dans son effet, où sa ressemblance apparaît. » Cette loi régit même la connaissance des dons, bien qu'elle suive une voie différente de celle de la foi et de la théologie. Non pas, cependant, que la théologie ignore cette voie négative, ni que les concepts de perfection tirés des créatures se trouvant, quand on les veut transférer à Dieu, applicables et

insuffisants, peuvent être, tout ensemble, affirmés ou niés de lui. Mais la théologie s'attache à l'affirmation de ces concepts analogiques, comme à sa voie propre; la connaissance par les dons s'approprie, au contraire, la négation. Néanmoins ce sont toujours les mêmes concepts que l'on affirme ou que l'on nie. La connaissance par les dons se développe donc, quoique de façon différente, sur ce plan de la connaissance intentionnelle ou conceptuelle qui est celui de la foi.

C'est ce que le R. P. Gardeil a bien mis en lumière dans ses études sur la structure de la connaissance mystique (*Revue thomiste*, 1924-25).

Il semble toutefois que le don de Sagesse, lorsqu'il s'exerce selon son mode le plus élevé, se présente dans des conditions particulières, que le P. Gardeil analyse avec beaucoup de profondeur. « Le don de la sagesse, en effet, écrit-il, ne manifeste pas, au même degré, ces attaches à la foi. D'abord, c'est la charité, non la foi, qu'il est ordonné directement à servir. Il ne tient à la foi que dans la mesure où la charité tient elle-même à la foi, qui lui fournit son objet. Il n'est dépendant de la foi que par l'intermédiaire de la charité. Sans doute, c'est là quelque chose dont il faut absolument tenir compte; quelque lumière que puisse répandre sur la réalité divine l'Esprit de Sagesse, ce sera toujours dans la sphère délimitée par l'objet de foi qu'elle se manifestera. Mais d'autre part, l'inspiration de la Sagesse étant lumière de charité à un autre titre que la lumière de la foi, planant au-dessus de celle-ci comme une appartenance directe et une participation formelle de la Sagesse de l'Esprit..., ne pourrait-elle pas trouver une voie pour faire pénétrer l'âme dans le cœur de la place, jusqu'au Dieu intime qui l'habite, sans quitter la foi sans doute, mais en s'élançant de son objet pour retomber ensuite sur le terrain solide de l'oraison de foi, non sans avoir, pendant un court moment, pris contact direct avec la réalité divine, avoir perçu sa présence et en avoir joui quasi expérimentalement »? (*Rev. thom.*, 1924, p. 433) Ce serait, pour ne rien dire du charisme de prophétie, qui est d'un autre ordre, le sommet de la contemplation de la terre, et au-delà

duquel il n'y a plus que la vision face à face. Ce serait le suprême effort, réalisé par la grâce sanctifiante et par le Saint-Esprit, qui en nous la donnant se donne à nous avec elle, pour égaliser, autant que la chose est ici-bas possible, à la saisie affective de la Réalité divine présente sa saisie intellectuelle. Et il semble que cette égalisation se produise par une sorte d'intellectualisation, sous la lumière de don de sagesse, de la saisie elle-même de charité. D'où le caractère en quelque sorte hybride, mi-affectif, mi-intellectuel, de cette quasi-expérience, obscure et cependant très assurée de la Réalité divine présente. C'est la « *passio divinorum* » à son plus haut degré.

Quoi qu'il en soit nous ne devons pas perdre de vue la ferme doctrine de S. Thomas, qu'il ne sera pas inopportun de rappeler en terminant. « L'âme de l'homme, écrit-il 1-2, qu. 78, art. 4, sol. 3, n'est mue par le Saint-Esprit qu'à la condition de lui être unie de quelque façon... Or cette union se réalise premièrement par la foi, l'espérance et la charité. Ces vertus sont donc pré-supposées comme racines des dons. Tous les dons sont liés à ces vertus, dont ils sont en quelque sorte des dérivations. » Et plus loin, art. 8 : « Les dons sont, par rapport aux vertus théologiques, grâce auxquelles l'homme est uni au Saint-Esprit qui le meut, ce que sont les vertus morales par rapport aux vertus intellectuelles qui perfectionnent la raison, elle-même motrice des vertus morales. C'est pourquoi, de même que les vertus intellectuelles sont supérieures aux vertus morales et les régissent, de même les vertus théologiques sont supérieures aux dons du Saint-Esprit et les régissent. » Enfin, 2-2, qu. 5, art. 8 : « Pareillement, si les trois choses susdites (intelligence, science et sagesse) s'entendent des dons du Saint-Esprit, elles se réfèrent à la foi comme à leur principe et la présupposent. D'où il suit qu'à ce titre, la foi leur est supérieure en certitude. »

Affirmons donc l'unité vivante de la vie surnaturelle en général et de la vie contemplative en particulier. Le mode d'exercice des vertus et des dons a beau être différent, la vie contemplative, qu'elle procède des

uns ou des autres, est une, homogène et sans véritable discontinuité.

4° De l'exercice pratique de la vie contemplative. — Nous ne pouvons en dire ici que peu de choses.

a) La vie contemplative des dons. La contemplation des dons exercée avec assez de continuité pour représenter un état, sans rien offrir en soi d'extraordinaire, doit être assez rare, surtout sous la forme sublime de contemplation de sagesse. La contemplation des dons, sous forme d'actes passagers et surtout d'intelligence et de science, s'exerçant sur le plan intentionnel de la connaissance de foi, peut être considérée comme un élément normal de la vie chrétienne et doit être beaucoup plus commune qu'on ne semble parfois le croire. Elle est d'ailleurs si peu sensationnelle dans ses manifestations courantes qu'elle passe souvent plus ou moins inaperçue des âmes qui en bénéficient. Elle s'insère, quand il plaît au Saint-Esprit, dans la vie de foi à l'occasion, par exemple, d'une épreuve, d'une tentation, d'une expérience morale notable, d'un devoir important à accomplir, d'un progrès spirituel plus marqué, au cours de l'étude théologique ou spirituelle, dans l'oraison de foi, etc.

b) La vie contemplative de la vertu de foi. Qu'il nous suffise d'énumérer les exercices concrets par lesquels elle se réalise, à savoir l'étude des choses divines et l'oraison. L'une et l'autre à leur tour s'exercent sous une double forme. L'étude des choses divines peut être, soit proprement théologique, soit simplement spirituelle. L'étude théologique représente une forme excellente de vie contemplative, à la condition, bien entendu, qu'elle se développe parmi les affections, antécédentes et conséquentes, de la charité. L'étude spirituelle des choses divines en est une seconde, à la même condition et à cette autre, qui surprendra peut-être certaines personnes, qu'elle ne soit pas directement ordonnée à la pratique des vertus. Si elle l'était, elle passerait au rang d'exercice de la vie active.

L'oraison peut représenter elle-même soit la contemplation liturgique, soit un exercice particulier, soit un commerce de foi et de charité avec Dieu, entretenu

de façon habituelle et plus ou moins continue. Cette oraison, au sein du culte liturgique, ou sous forme d'exercice particulier, ou diffuse et étendue à la journée entière, pour appartenir à la vie contemplative devra consister en une activité de la vertu de foi sous l'inspiration et au seul bénéfice direct de la vertu de charité. Directement ordonnée à l'action morale et extérieure, ce ne serait plus qu'un exercice de vie active, une « méditation » morale au sens usuel.

On s'étonnera sans doute que nous n'ayons pas encore examiné la question de savoir si l'acte spécial de contemplation, c'est-à-dire la simple intuition de la divine Vérité, pouvait se rencontrer dans la vie contemplative de la vertu de foi ou s'il n'était pas réservé à la vie contemplative des dons. Contemplation acquise (entendez par l'exercice de la vertu surnaturelle de foi), contemplation infuse : tout le monde sait la vivacité des disputes sur ce sujet. Il nous semble que ni la terminologie de S. Thomas dans son Traité de la vie contemplative et active, ni sa doctrine générale n'obligent à entendre le mot contemplation dans un sens si spécial qu'il ne se puisse vérifier que dans la vie contemplative des dons. Une simple remarque relative à la vie contemplative en tant qu'exercée par la vertu de foi. Sans doute, cette vertu de foi s'exerce selon le mode propre de l'intelligence humaine, qui est imparfaite et mêlée de raison. S. Thomas n'en écrit pas moins touchant ce mode propre de l'intelligence humaine, 2-2, qu. 8, art. 1, sol. 2 : « Le discours de la raison part de l'intelligence pour aboutir à l'intelligence. Nous raisonnons, en effet, à partir de données perçues par l'intelligence, et notre raisonnement prend fin lorsqu'il nous a donné l'intelligence de ce que nous ignorions tout d'abord. » Le raisonnement va de l'intelligence à l'intelligence, c'est-à-dire de l'intuition à l'intuition, en d'autres termes de la contemplation à la contemplation. Pareillement, le raisonnement théologique se développe des articles de foi aux conclusions théologiques. Les premiers sont dès l'abord, pour la vertu de foi, objet de simple et directe appréhension ou contemplation, ce que deviennent les secondes au

terme du raisonnement. La vie contemplative exercée par la vertu de foi, va donc, elle aussi, de l'intuition à l'intuition, de la contemplation à la contemplation. Sans doute, cette contemplation demeure imparfaite à cause de l'obscurité de la foi. Mais l'obscurité subsiste, en dépit d'un nouvel apport de lumière, dans la contemplation elle-même des dons.

Il nous semble qu'on peut décidément traduire ainsi la pensée de S. Thomas. 1° Il y a, non seulement une vie contemplative de la vertu de foi, mais, au sein de cette vie contemplative, une contemplation proprement dite. 2° La vie contemplative des dons est contemplation pure et cette contemplation est plus parfaite que celle de la seule vertu de foi. 3° Il n'y a de contemplation parfaite de Dieu que la vision face à face.

II. LA PERFECTION DE LA CHARITÉ COMMANDÉE A TOUS.

(Question 184, art. 3).

S. Thomas est catégorique. Cette charité, que le précepte de charité commande à tous, c'est la charité parfaite dans toute son étendue et selon tous ses modes, aussi bien le mode céleste que le mode terrestre. La raison en est que la charité, ayant valeur de fin, est nécessairement voulue par Dieu et commandée par lui sans limites ni mesure.

Sur quoi S. Thomas fait cette remarque qui donne un tour nouveau et quelque peu inattendu à la question. Pour ne pas transgresser un précepte, il n'est pas requis de l'observer avec toute la perfection possible. D'où, par application à la présente matière : celui-là ne transgresse pas le précepte de la parfaite charité qui possède d'une manière quelconque, fût-ce à son moindre degré, la perfection de la charité. Ce moindre degré, c'est ce qu'on appelle la perfection essentielle de la charité, qui consiste à aimer Dieu par-dessus toutes choses. C'est cette perfection essentielle de la charité qui constitue la matière du précepte, tandis que la perfection totale de la charité en est la fin. Vis-à-vis

du précepte de charité, les autres préceptes et tous les conseils sont de simples moyens. Avec cette différence que l'observation des autres préceptes a raison de moyen à l'égard de la perfection essentielle de la charité, tandis que la pratique des conseils a raison de moyen à l'égard de la perfection totale de la charité.

Telle est la doctrine de S. Thomas, à l'article 3, sur la portée du précepte de la charité. Mais il y apporte ailleurs des précisions et des compléments de la plus haute importance.

1° A la qu. 186, art. 2, sol. 2, il remarque que celui-là transgresserait le précepte de la charité, qui, satisfait de posséder la perfection essentielle de la charité, *mépriserait* ses degrés supérieurs et sa perfection totale.

2° Ce n'est pas assez de ne pas mépriser. « Double est la perfection de la charité, écrit S. Thomas (*In Epist. ad Hebræos*, 6, 1.) Il y a la perfection externe de la charité, qui consiste en des actes extérieurs, signes des dispositions intérieures, par exemple la virginité, la pauvreté volontaire. A cette perfection-là (qui est la matière propre des conseils), tout le monde n'est pas obligé. Mais il y a la perfection interne de la charité, qui consiste dans l'amour intérieur de Dieu et du prochain... Or cette perfection-là, si tout le monde n'est pas obligé de la posséder en acte, tout le monde est obligé d'y tendre. En effet, si quelqu'un ne voulait pas aimer Dieu davantage, il ne satisferait pas au précepte de la charité. » Le précepte de la charité exige donc, outre la possession de la charité dans sa perfection essentielle, qu'on ne méprise pas les degrés supérieurs de charité, bien plus, qu'on les veuille atteindre. Mais il importe de remarquer que ces deux obligations ajoutées, celle de ne pas mépriser et celle de désirer regardent la charité elle-même, l'amour intérieur de Dieu et du prochain, du moins directement.

3° Voici maintenant une précision relative aux actes ou œuvres extérieurs et donc à ce que S. Thomas appelait plus haut la perfection externe de la charité. « L'on n'est donc pas tenu, se demande-t-il, au bien meilleur? Je réponds qu'il y a lieu de distinguer.

Le bien meilleur peut s'envisager comme matière d'action ou comme objet d'amour. L'on n'est pas tenu au bien meilleur sur le plan de l'action, mais l'on y est tenu sur celui de l'amour. La raison en est que toute règle d'action veut une matière déterminée et précise. Or si l'on était obligé à accomplir le bien meilleur, on serait obligé à l'indéterminé. Donc, pour ce qui regarde les actes extérieurs, comme on ne peut être obligé à l'indéterminé, on ne l'est pas au bien meilleur. Par contre, sur le plan de l'amour, on est obligé au bien meilleur dans toute son étendue ». *In Evang. Matthæi*, 19, 12. L'on prendra garde que ce 3^o ajoute quelque chose à l'obligation formulée dans le 1^o et le 2^o. Sans doute, dans tous les cas, l'obligation demeure sur le plan de la charité intérieure par opposition aux actes extérieurs. Mais dans le 1^o ce qu'il ne faut pas mépriser et dans le 2^o ce qu'il faut désirer, c'est le progrès dans l'amour lui-même de Dieu et du prochain; dans le 3^o ce qu'il faut aimer ou désirer c'est le mieux faire, c'est l'œuvre meilleure.

Ici s'arrête, pour S. Thomas, la portée du précepte positif divin de la charité, à le considérer en lui-même et abstraitement. Mais voici que surgissent d'autres points de vue, auxquels l'on ne prend pas toujours garde.

1^o Nous lisons dans le *Quodlib.* 1, art. 14, sol. 2 : « Quand on dit que les parfaits sont tenus au bien meilleur, cela doit s'entendre des parfaits qui le sont dans l'ordre de la perfection intérieure et non pas simplement par l'état extérieur. Ces parfaits (c'est-à-dire ces personnes qui possèdent une charité supérieure, dans un degré ou dans un autre, à la charité essentielle) sont obligés au bien meilleur (et donc dans l'ordre de l'action), en vertu d'une loi intérieure qui oblige par manière d'inclination. » Cette inclination c'est celle de la charité même et cette loi intérieure est une loi naturelle. La loi chrétienne, pour S. Thomas, ne s'exprime pas toute entière dans les préceptes positifs, divins ou ecclésiastiques. Etant la loi d'une nature, qui est la grâce sanctifiante et la charité, son premier organe, elle comporte, antérieurement à la loi

positive, une loi naturelle, qui est l'ordre même de cette nature à sa fin et qui s'intime à la raison chrétienne sous forme de tendances ou d'inclinations issues de la charité. Tandis que le précepte positif de la parfaite charité nous place, à partir d'un certain point, en face de l'indéterminé et donc ne nous oblige plus, à lui tout seul, cette inclination naturelle de la charité peut obliger, pour cette raison qu'elle est supposée avoir un objet déterminé. Cet objet est un bien meilleur, attendu qu'il est visé par l'inclination d'une charité supposée elle-même supérieure à la charité essentielle, qui se tient pour satisfaite, sur le plan de l'action, d'observer les préceptes. Nous avons donc ici un point de vue nouveau, tout à fait essentiel à la doctrine morale de S. Thomas et que négligent ceux qui ne connaissent qu'une morale des préceptes.

S. Thomas s'inspire de cette idée lorsqu'il écrit : « La grâce (la charité) incline (au progrès, au meilleur) à la manière d'une nature. Par conséquent, ceux qui sont dans la grâce doivent croître d'autant plus qu'ils approchent du terme », *In Epist. ad Hebræos*, 10, 25.

2° Voici, enfin, une autre considération à laquelle nous nous attendions moins. « Tout le monde pareillement... est tenu de faire en quelque manière tout le bien qu'il peut. C'est à tout le monde, en effet, que s'adresse la parole de l'*Ecclésiaste*, 9, 10 : Tout ce dont ta main est capable, exécute-le avec force. Il y a cependant une manière d'observer ce précepte qui suffit à éviter le péché. Et c'est que chacun fasse ce qu'il peut selon que le requiert la condition de son état. Sous cette réserve, toutefois, de n'avoir pas à l'endroit d'œuvres meilleures, ce mépris par où la volonté se raidit contre le progrès spirituel », qu. 186, art. 2, sol. 2. Nous sommes sur le plan de l'action extérieure. L'état doit donc s'entendre de l'état extérieur et, semble-t-il, dans sa réalité individuelle.

Résumons cette complexe doctrine, dont nous n'avons, en réalité, dans l'article 3 de la qu. 184, qu'une première et incomplète esquisse. La perfection totale de la charité est commandée à tous, ainsi qu'en fait foi la formule même du précepte de charité, mais comme

une fin à atteindre. Ce commandement couvre, si l'on peut ainsi parler, deux aires successives d'application. Une première absolument et universellement déterminée, comportant, outre la possession de la charité en sa perfection essentielle (qui constitue la matière même du précepte de charité), l'observation des préceptes communs, sans laquelle la charité essentielle ne se pourrait conserver. Pour le précepte lui-même de charité, au delà de cette zone, il n'y a plus que de l'indéterminé. Sur le plan de la charité elle-même, c'est-à-dire de l'amour intérieur, cette indétermination ne fait pas obstacle à l'obligation. Le précepte impose l'amour de Dieu et du prochain dans toute son étendue, l'amour aussi du bien meilleur, ce qui exclut le mépris et impose le désir. Sur le plan de l'action, au contraire, nulle obligation n'est possible à moins qu'il ne survienne une détermination. Cette détermination peut venir d'une double source. D'abord de l'inclination même de la charité, obligeant vis-à-vis de son objet à la manière d'une loi naturelle. Ensuite des exigences de l'état extérieur de chacun. Grâce à ces facteurs nouveaux se trouve déterminée, au bénéfice toujours du précepte de charité, une seconde zone d'obligation représentant, non plus le devoir commun, mais le devoir d'état et le devoir individuel, qu'il ne faut d'ailleurs pas isoler l'un de l'autre, du moins dans la sphère de l'action extérieure.

Nous rencontrons chez les commentateurs de S. Thomas deux questions connexes à cette doctrine de l'obligation du précepte de charité, dont il nous faut dire ici quelque chose.

Traitant des actes indifférents, c'est-à-dire moralement neutres, Billuart examine le cas de l'omission volontaire et délibérée d'un acte meilleur (par comparaison à ce qui est de précepte), entendre la messe, par exemple, un jour où ce n'est pas commandé. Il s'agit d'omission volontaire et délibérée. C'est donc que l'idée d'accomplir cet acte meilleur s'est présentée à l'esprit et qu'on l'a délibérément rejetée. Ce rejet, observe Billuart, représente un acte humain positif. Il tombe donc sous ce précepte tout à fait général — c'est un principe de la syndérèse — qui oblige chacun, lorsqu'il

pose un acte humain, d'agir en homme, c'est-à-dire raisonnablement. Le rejet de l'acte meilleur doit donc être raisonnable. Le serait-il s'il n'avait pas d'autre motif que la simple constatation que l'acte meilleur dont il s'agit n'est pas de précepte? Non, répond Billuart, car en ce cas, on devrait le tenir pour vain (*otiosus*), dépourvu de pieuse utilité ou de juste nécessité; *De Actibus Humanis*, dissert. 4, art. 6. obj. 3.

Il nous semble que la solution de Billuart, pour ne rien dire de la valeur propre du raisonnement par lequel il la justifie et qui paraît des plus sérieuses, s'accorde bien avec la doctrine de S. Thomas, exposée plus haut, sur l'obligation du bien meilleur.

Il est impossible, a remarqué S. Thomas, que le bien meilleur soit obligatoire, par lui-même, sur le plan de l'action, bien qu'il le soit sur le plan de l'amour et du désir. La raison en est qu'il est indéterminé et que l'action exige une matière déterminée. Mais qu'il vienne à être déterminé et, du plan de l'amour, l'obligation s'étend, en ce qui le concerne, au plan de l'action. Or, dans le cas envisagé par Billuart, le fait que l'idée d'accomplir *tel* bien meilleur, s'offre à l'esprit, représente une détermination, au moins initiale, et qui, sans autre considération, impose l'amour et le désir explicites. Pas encore l'action toutefois. Il y faut un compliment de détermination, qui, d'après la doctrine de S. Thomas, ne pourra résulter que de la confrontation de cette idée de tel bien meilleur à accomplir avec ce qu'exige, pour chacun, la condition de son état. Si cette confrontation donne un résultat favorable à l'accomplissement, l'obligation qui existait virtuellement sur le plan du désir s'étend à l'action même. Billuart suppose implicitement cette confrontation.

P. M. Passerini, O. P., se pose cette autre question spéciale. Lorsque l'idée d'un bien meilleur à faire se présente à l'esprit dans des conditions qui invitent à y voir ce qu'on appelle une inspiration du Saint-Esprit ou de la Grâce, l'accomplissement de ce bien meilleur devient-il obligatoire? Dans son fond, c'est la même question que se posait Billuart. Sa solution relève donc des mêmes principes. Cependant nous voyons s'ajouter

ici ce trait particulier de l'inspiration du Saint-Esprit ou de la Grâce. Aussi Paſserini allègue-t-il pour justifier sa réponse, qui est affirmative, ce passage de S. Thomas (*In Epist. ad Thessal.*, 5, 19) : « Cependant l'on dit de quelqu'un qu'il éteint l'Esprit, premièrement en éteignant sa ferveur en soi on en autrui... En effet, lorsque quelqu'un veut, dans la ferveur du Saint-Esprit, faire quelque bien ou encore lorsqu'un bon mouvement surgit en lui et qu'il y met obstacle, il éteint l'Esprit », ce qui, évidemment, ne va pas sans quelque faute. C'est, sur le plan des grâces actuelles, l'équivalent de l'inclination de la charité elle-même, qui oblige. Il faut toutefois s'assurer que ce vouloir et ce bon mouvement viennent réellement du Saint-Esprit et comme des impulsions qui veulent être suivies d'effet extérieur. Ce qui ne se peut sans une confrontation avec ce que requiert la condition extérieure de chacun; *De Hominum Statibus et Officiis*, qu. 184, art. 3, n. 39.

III. L'ÉCONOMIE GÉNÉRALE DE LA VIE RELIGIEUSE.

(*Questions 184, 186-189*).

S. Thomas définit la vie religieuse : une manière de vivre organisée en vue de conduire ceux qui l'embrassent à la perfection. D'où il ressort immédiatement que la vie religieuse comporte : 1° une fin, 2° des moyens de l'atteindre. Cela fait deux choses bien différentes et d'inégale valeur : un bien en soi, à savoir la fin, et un bien relatif ou utile, les moyens, du moins si on les considère comme tels.

1° La fin de la vie religieuse, c'est la perfection, et la perfection consiste essentiellement dans la charité. La charité et, plus précisément, la perfection de la charité, qui fait essentiellement la sainteté, est donc, seule, la fin de la vie religieuse. Tout le reste, dans la vie religieuse, est moyen par rapport à la perfection de la charité.

Ici, cependant, se présente une distinction importante, entre la charité considérée en elle-même et la

charité considérée dans ses œuvres. La charité considérée en elle-même, c'est-à-dire comme perfection intérieure de l'âme, constitue la fin essentielle de l'état religieux, la fin première et commune de toutes les formes de vie religieuse. La charité considérée dans ses œuvres diverses fournit aux différentes formes de la vie religieuse leurs fins particulières et secondaires. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que la charité seule, en laquelle consiste essentiellement la perfection, prise en elle-même ou dans ses œuvres insignes, a, dans la vie religieuse, valeur de fin.

La charité elle-même comportant premièrement l'amour de Dieu et secondairement l'amour du prochain, nous avons pareillement des œuvres de charité pour Dieu, qui viennent en premier, et des œuvres de charité pour le prochain, qui viennent en second. La seule œuvre possible de charité envers Dieu lui-même est la contemplation. La charité pour le prochain produisant ses œuvres propres avec le concours subordonné de la vertu morale surnaturelle de miséricorde, les œuvres de charité pour le prochain prennent couramment le nom d'œuvres de miséricorde. On sait qu'elles sont de deux sortes, selon la nature de la « misère » ou indigence humaine à laquelle elles se proposent de subvenir, à savoir les œuvres de miséricorde spirituelle et les œuvres de miséricorde corporelle. Il est facile d'établir un ordre de valeur entre ces fins diverses. En premier lieu, vient la charité elle-même, de laquelle procèdent les œuvres de charité, qui leur confère leur caractère d'œuvres de charité et qui fait leur valeur et mérite. En second lieu, vient l'œuvre propre de la charité pour Dieu, qui est la contemplation, la charité elle-même étant d'abord un amour de Dieu. En troisième lieu, viennent les œuvres de charité ou de miséricorde pour le prochain, l'amour du prochain, d'où elles procèdent, venant après l'amour de Dieu, dont il représente une extension, d'ailleurs nécessaire et homogène. Et parmi ces œuvres de charité pour le prochain, il est facile de comprendre, si l'on considère le bien communiqué et la misère soulagée, que les œuvres de miséricorde spirituelle tiennent le pre-

mier rang et les œuvres de miséricorde corporelle, le second.

C'est, premièrement et principalement, en regard de ce classement hiérarchique de leurs fins secondaires, que les formes particulières de vie religieuse reçoivent elles-mêmes leur rang. Au premier rang, les Ordres voués à la vie contemplative, au second, les Ordres qui se consacrent aux œuvres de miséricorde spirituelle, au troisième, les Ordres qui s'adonnent aux œuvres de miséricorde corporelle. Nous réservons les Ordres mixtes, c'est-à-dire voués simultanément à la contemplation et à certaine œuvre insigne de charité à l'égard du prochain, pour une Note spéciale; cfr. qu. 188, art. 1, 6, 8.

Il nous paraît opportun d'insister sur ce que les fins secondaires et particulières de la vie religieuse sont vraiment des fins, quoique secondaires. On ne doit pas les considérer comme des moyens, même vis-à-vis de la charité, mais comme des œuvres, et insignes, de charité. Sans doute, ce sont des fins secondaires et dérivées. Elles n'ont valeur de fin qu'en liaison avec la charité, fin principale. Mais c'est leur nature même, étant des œuvres de charité, d'avoir avec la charité cette liaison d'un ordre à part, à laquelle elles doivent de pouvoir prendre valeur de fin. Car la charité seule, à bien prendre les choses, qui nous unit parfaitement à Dieu, notre Perfection suprême, a valeur de fin dans la vie surnaturelle. Mais la charité existe d'abord en elle-même, dans sa réalité intérieure, dans sa nature et fonction d'amour, et ensuite, exercée, prouvée, fructifiante, dans ses œuvres.

2° Tout le reste, dans la vie religieuse, est moyen, à savoir l'ensemble organisé des exercices par où l'on s'achemine à la perfection de la charité elle-même et à l'accomplissement plénier des œuvres insignes de la charité. Que représente exactement ce reste et d'où lui vient sa valeur d'exercice nous acheminant, efficacement et supérieurement, aux fins, principales et secondaires, de la vie religieuse?

Si nous prenons ce « reste », dans ce qu'il a de spécifique, de formel et selon sa plus haute valeur de

moyen, nous devons dire qu'il représente un exercice systématique de la vertu morale surnaturelle de religion. L'état religieux doit précisément son nom de *religieux* à ce privilège qu'il possède de constituer un exercice officiel et professionnel de la vertu de religion. Et d'autre part, comme le prouve S. Thomas (qu. 186, art. 1), c'est justement parce qu'il est un état *religieux* qu'il est un état de *perfection*, c'est-à-dire un état de vie propre à conduire les âmes à la parfaite charité et à l'accomplissement de ses œuvres insignes. L'état religieux conduit donc les personnes qui l'embrassent à la perfection de la vertu de charité par la perfection de la vertu de religion. Et c'est une chose qui se comprend aisément, si l'on veut bien remarquer que la vertu de religion est la plus haute des vertus morales surnaturelles et qu'elle préside au culte et service que nous devons à Dieu, notre souverain Seigneur et Père. Il est normal que nous allions à la perfection de la charité, reine des vertus théologiques, par la perfection de la religion, qui est la plus haute des vertus morales surnaturelles, et à l'intimité de l'Amitié divine dans la charité par la familiarité du culte et du service de Dieu dans la religion.

C'est aux trois vœux de religion, vœu de pauvreté, de chasteté, d'obéissance, que la vie religieuse doit ce privilège de représenter un exercice systématique et professionnel de la vertu de religion et de devenir ainsi la voie par excellence qui mène à la perfection de la charité et de ses œuvres. Ces vœux sont eux-mêmes des actes insignes de la vertu de religion, et deux actes en un, l'holocauste et le vœu proprement dit. Sacrifice à Dieu de la totalité des biens humains, biens de la fortune, du corps, de la *libre* volonté, les trois vœux constituent cet acte parfait du culte de Dieu qu'on appelle l'holocauste, tandis que, promesses faites à Dieu et engageant toute la suite de la vie humaine, ils impriment une véritable consécration religieuse à tous les actes par où celui qui les a prononcés usera désormais des biens matériels, observera la parfaite chasteté, exercera sa volonté dans le domaine entier de la vie religieuse. Grâce à cette consécration par les vœux, et

plus spécialement par le vœu d'obéissance, toute la vie humaine, c'est-à-dire délibérée et volontaire, du religieux se trouve élevée, d'office et jusque dans sa source même, au rang de culte et de service religieux de Dieu, et devient une perpétuelle et sainte liturgie. Ce qui vaut au religieux, avons-nous dit, de prendre rang parmi les candidats privilégiés, officiels à l'intimité de l'Amitié divine, c'est-à-dire à la parfaite charité, étant naturel que Dieu choisisse de préférence ses *Amis* particuliers entre ceux qui se sont rendus ses *Serviteurs* par profession.

D'un autre point de vue, plus spécialement psychologique, les vœux de religion s'affirment comme des moyens hors de pair, comme les moyens spécifiques à prendre, lorsqu'il s'agit, pour une âme, de se disposer à la parfaite charité et à ses œuvres. Renonçant par eux à posséder les trois grandes catégories de biens humains et à en user, soit d'aucune manière (biens de corps, biens de la *libre* volonté), soit de façon indépendante (biens de la fortune), le religieux libère son cœur des affections et son esprit des sollicitudes dont ces biens sont l'objet. Les vœux assurent, dans toute la mesure réalisable ici-bas, l'entière disponibilité du cœur et de l'esprit pour la parfaite charité et pour ses œuvres insignes.

En dehors des vœux de religion, ce système organisé de moyens, qui fait de la vie religieuse une voie ou une école de perfection, comporte deux autres éléments, la discipline régulière et la vie en commun. Discipline régulière et vie en commun veulent être tout d'abord des moyens d'assurer à ces moyens supérieurs que sont les vœux de religion toute leur efficacité par leur parfaite observation. Mais elles s'affirment, en outre, à côté des vœux, comme des moyens spéciaux de parvenir au but même, essentiel et particulier, de la vie religieuse. Certains éléments de la discipline régulière, comme l'étude sacrée et l'office divin, ont même une excellence si spéciale qu'ils prennent place, dans la vie contemplative et mixte du moins, au sommet de l'ordre des moyens et sur les frontières même de l'ordre des fins, ayant ce privilège, non seulement de constituer une

préparation immédiate à la contemplation, mais de composer le cadre même et le milieu de choix où elle commence de fleurir. Il faut bien comprendre que cette discipline régulière ne représente rien d'autre, sous la consécration religieuse des vœux, qu'un exercice systématisé et intensif des vertus morales surnaturelles, dont la perfection, au moins relative, est requise comme préparation à la contemplation, et s'accroît en liaison avec celle de la charité, pour s'épanouir, s'il y a lieu, sur le terrain de la vie active. Dans les Ordres contemplatifs, où la pratique des vertus morales surnaturelles n'est représentée que par la discipline régulière, cette discipline reçoit normalement un développement considérable. Dans les Ordres actifs, ce développement, qui n'est pas possible, n'est pas non plus indispensable, la vie active étant par elle-même une école excellente, impérieuse de vertu morale. Les Ordres mixtes bénéficient d'une double école de moralité surnaturelle, à savoir la discipline régulière dont ils conservent, en principe, la traditionnelle intégrité et l'action extérieure. Pour ce qui est de la vie en commun sous l'autorité de supérieurs, elle achève de donner à la vie religieuse son caractère d'école de perfection. L'école, où le disciple s'instruit et s'exerce, veut des maîtres. Elle apporte en outre le bénéfice secondaire de la mutuelle émulation et de l'assistance réciproque.

S. Thomas fait à diverses reprises cette remarque que les moyens, étant au service de la fin, doivent être adaptés, pour ce qui regarde leur nature même, et proportionnés, pour ce qui regarde leur quantité, aux exigences de la fin. Si bien que la perfection et valeur d'une forme de vie religieuse, qui se mesure premièrement sur la perfection et valeur de la fin qu'elle poursuit, se mesure, en second lieu, sur la judicieuse ou discrète adaptation à cette fin des moyens qu'elle prévoit pour l'atteindre. A l'égard de la fin principale et commune de la vie religieuse, qui est la perfection de la charité elle-même, cette remarque n'offre qu'un intérêt limité. De ce point de vue, en effet, les moyens ne se voient imposer aucune limitation, soit quant à leur nature soit quant à leur quantité. Les seules limites

qu'il soit nécessaire de leur assigner sont prises des capacités de la nature humaine à telle époque, dans tel pays et pour tel milieu. Cependant, même vis-à-vis de la charité, il importe de ne jamais perdre de vue, en pratique comme en théorie, que les moyens ne sont pas des fins mais des moyens et qu'il les faut employer de manière à atteindre par eux la fin à laquelle ils sont ordonnés et qui est la perfection de la charité.

Vis-à-vis des fins secondaires et particulières de la vie religieuse, la remarque faite plus haut offre un intérêt pratique de tout premier ordre sur lequel S. Thomas insiste. La discipline régulière, le régime précis de la vie en commun et jusqu'aux formes pratiques suivant lesquelles s'observeront les vœux doivent être estimés et discrètement appréciés en fonction de la fin particulière de tel Ordre religieux. Et suivant que cette fin particulière sera la contemplation ou l'action ou les deux (dans la vie mixte), la nature et la quantité des moyens à employer seront très différentes et devront l'être sous peine « d'indiscrétion. »

Bornons-nous à cette esquisse, où beaucoup de précisions seraient à introduire, de l'économie générale, si manifestement rationnelle, de la vie religieuse.

IV. LA VIE MIXTE.

(*Question 179, art. 2; 188, art. 6*).

C'est un concept difficile à définir, pour cette raison, principalement, qu'il est de l'ordre moral et non pas métaphysique. La formule sommaire, employée pour décrire le « troisième genre » de vie reconnu par S. Augustin, à savoir qu'il est composé de contemplation et d'action (qu. 179, art. 2, diffic. 2), est manifestement insuffisante. Le rapport doit être précisé, dans lequel la contemplation et l'action s'y rencontrent. Si ce rapport est de simple juxtaposition, ce « troisième genre » représente tout au plus une classification des vivants. Il n'intéresse pas vraiment la division de la vie humaine (3 *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 1, ad 35.)

L'on doit penser à une liaison positive de la contemplation avec l'action ou réciproquement, la contempla-

tion étant au service de l'action ou l'action au service de la contemplation. Mais, dans sa généralité du moins, cette formule ne nous donne pas vraiment un nouveau genre de vie. Si la contemplation est ordonnée à l'action, nous n'avons plus qu'une vie active. Si l'action est ordonnée à la contemplation, nous n'avons plus qu'une vie contemplative (qu. 181, art. 1, sol. 3; art. 2). Cette liaison veut être étudiée de plus près.

Attachons-nous à la vie contemplative et aux manières dont elle peut être ordonnée à autre chose. « La vie contemplative, écrit S. Thomas, ne s'ordonne pas à quelque chose d'autre en la personne même où elle se trouve. En effet la vie éternelle (elle-même) n'est qu'une consommation de la vie contemplative, telle qu'elle s'ébauche ici-bas. La vie contemplative ne peut donc s'ordonner à autre chose qu'elle-même qu'en regard du bien commun, auquel s'ordonne, comme on sait, le bien individuel. Or ce bien commun, la vie active y apporte une contribution plus directe que la vie contemplative » (3 *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 4, qu. 3, sol. 1.) Nous pouvons donc concevoir un genre de vie, non pas simplement composé de contemplation et d'action juxtaposées, mais où la contemplation est ordonnée à une activité toute consacrée elle-même au bien commun. Tel paraît être le genre de vie des religieux voués aux œuvres de la vie active, dont S. Thomas écrit : « Les religieux s'appliquant aux œuvres de la vie active en vue de Dieu, il s'ensuit que chez eux l'action dérive de la contemplation des choses divines. Ils ne sont donc pas entièrement privés du fruit de la vie contemplative », 2-2, qu. 188, art. 1, sol. 1. Mais cette vie-là, dont il semble bien que le langage courant tende à faire une vie mixte, n'est, pour S. Thomas, qu'une vie active. Ce que nous lisons dans le *Commentaire sur les Sentences* doit lui être appliqué : « La connaissance contemplative ne pénètre pas, *par son essence*, dans la vie active. Jamais, en effet, la vérité n'est recherchée pour elle-même dans ce domaine des actions humaines, qui n'ont jamais qu'une vérité contingente. C'est ce qui fait que, dans les sciences morales, la fin visée n'est pas la connaissance mais l'œuvre.

Néanmoins, la connaissance des choses éternelles (qui fait la contemplation), sans être de son essence, n'en appartient pas moins quelquefois à la vie active, en tant qu'elle lui est préexigée comme cause, (quelquefois), c'est-à-dire quand les raisons de vivre sont prises de la contemplation des choses éternelles », 3 *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 3, qu. 3, sol. 2. Il ne suffit donc pas d'une vie où il y ait de la contemplation et de l'action, où la contemplation soit ordonnée à une action toute consacrée au bien commun et où cette action procède en quelque manière de la contemplation, pour avoir une vie mixte. Ce n'est toujours, pour S. Thomas, que de la vie active.

Mais voici, enfin, du nouveau. Il y a, remarque S. Thomas, vie active et vie active. « L'œuvre de la vie active est double, écrit-il. Il y en a une qui dérive de la plénitude de la contemplation; tel est le cas de l'enseignement et de la prédication... Mais il y a une autre œuvre de la vie active qui consiste toute entière dans une occupation extérieure, faire l'aumône, par exemple, exercer l'hospitalité et autres choses semblables », 2-2, qu. 188, art. 6. Comme exemples concrets de la première œuvre, S. Thomas n'allègue jamais que l'enseignement (des choses divines) et la prédication. C'est ici un progrès décisif dans l'analyse de ce troisième genre de vie où la contemplation est ordonnée à l'action et où l'action elle-même, toute consacrée au bien commun, ne s'exerce que par les seuls actes qui dérivent de la plénitude de la contemplation, nommément l'enseignement des choses divines (au sens défini à propos de l'objet de la contemplation) et la prédication.

Il nous faut étudier d'un peu plus près ces deux actes. En eux-mêmes, ce sont des actes de vie active. S. Thomas semble avoir hésité sur ce point. Il écrivait dans le *Commentaire sur les Sentences* : « Il existe un double enseignement. L'un est ordonné (l'enseignement scolaire) à la simple connaissance de la vérité, et cet enseignement, bien qu'il implique une action sur autrui, ne sort pas des limites de la vie contemplative... L'autre, qu'on appelle prédication, est ordonné à persuader les bonnes mœurs et il appartient à la vie active », 3 *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 3, sol. 1, ad 5. Et

au même endroit : « On peut dire encore que l'enseignement est susceptible d'être envisagé sous un double aspect. En tant qu'ordonné par le maître à exercer et à développer sa propre connaissance et, dans ce cas, il appartient à la vie contemplative. Ou bien en tant qu'ordonné au bien d'autrui et, dans ce cas, c'est une opération de la vie active. » Mais, déjà dans le *de Veritate*, qu. 11, art. 4, puis dans la *Somme*, 2-2, qu. 181, art. 3, S. Thomas, abandonnant ce point de vue, expose que l'enseignement et la prédication, à les prendre en eux-mêmes et comme actes, relèvent toujours de la vie active.

Ce qui n'empêche pas qu'ils aient, non pas toujours, mais parfois, une liaison unique avec la contemplation et telle que n'en comporte aucune autre action extérieure. Cette liaison, S. Thomas l'exprime ainsi : « L'acte d'enseigner a un double objet. En effet, l'enseignement se fait par la parole, et la parole est le signe, perceptible pour l'oreille, du concept intérieur.

L'enseignement a donc pour premier objet, la matière même ou l'objet de la conception intérieure. En regard de cet objet, l'enseignement relève tantôt de la vie active et tantôt de la vie contemplative. De la vie active, quand l'homme conçoit quelque vérité pour y trouver la lumière directrice de son activité extérieure. De la vie contemplative, quand l'homme conçoit quelque vérité intelligible pour prendre plaisir à la considérer et à l'aimer... », 2-2, qu. 181, art. 3. En d'autres termes, l'enseignement relève de la vie contemplative pour son contenu. A la condition toutefois que ce contenu, il l'emprunte réellement à la vie contemplative qui est, elle-même, non pas une science pratique mais une connaissance spéculative. La même doctrine s'applique à la prédication. Lorsque ces conditions se vérifient, l'on peut dire que la contemplation, cette fois, pénètre essentiellement dans la vie active par le moyen d'un certain enseignement et d'une certaine prédication, auxquelles elle fournit leur contenu. Ce qui est vraiment nouveau et spécial, propre à constituer une forme, sinon simple et tout à fait irréductible à la contemplation et à l'action, du moins originale non moins que parfaite. La plus parfaite qui puisse être,

assure S. Thomas et, en soi, la plus méritoire aussi : « D'où il suit qu'il est plus agréable à Dieu de nous voir appliquer notre âme et celle des autres à la contemplation qu'à l'action », 2-2, qu. 182, art. 2, sol. 3. Notre âme, par la vie contemplative, celle des autres par un enseignement et une prédication nourris de vérité contemplative. Il est manifeste qu'il ne retire pas ce qu'il a écrit, dans le *Commentaire sur les Sentences*, 3, dist. 35, qu. 1, art. 3, sol. 1, ad 5, d'une « prédication... ordonnée à persuader les bonnes mœurs » et qui « appartient à la vie active », non seulement comme acte, mais par son contenu comme par sa fin.

S. Thomas a inauguré cette analyse de ce genre spécial de vie par une formule qui appelle des éclaircissements. La contemplation, a-t-il écrit, y est ordonnée à l'action et, par celle-ci, au bien commun. Il a bien précisé ensuite qu'il ne s'agissait pas d'une ordination ordinaire aboutissant fatalement à une vie purement active et à la disparition de la contemplation par sa transformation en science pratique, et qu'il voulait parler d'une ordination consistant à fournir leur contenu aux actes d'enseignement et de prédication qui, dans le cas visé, composent toute l'activité. Ce mot d'ordination n'en a pas moins besoin d'être expliqué. La contemplation se trouve-t-elle, dans ce genre de vie, dégradée au rang de moyen? Non, elle demeure une fin à côté de l'activité elle-même, qui a pareillement valeur de fin. Cela fait deux fins, non pas isolées mais reliées l'une à l'autre de la manière qui a été dite, la contemplation étant première, l'action étant seconde. Disons mieux avec P. M. Passerini. O. P., cela ne fait qu'une fin, comme il n'y a qu'une charité. De même que la charité, qui est premièrement amour de Dieu, devient amour du prochain par extension, de même cette vie composée de contemplation et d'action liées est premièrement contemplative et devient active par extension. Aussi bien cette comparaison de la vie mixte avec la charité est-elle beaucoup plus qu'une comparaison. C'est une explication, la contemplation étant l'œuvre de la charité pour Dieu et la communication de la vérité contemplée au prochain étant l'œuvre la

plus haute de l'amour du prochain. Dans la vie mixte, comme dans la charité elle-même dont elle est l'œuvre parfaite, nous avons donc une valeur unique, qui accomplit son développement vital et homogène en deux temps, *De Hominum Statibus et Officiis*, qu. 183, art. 2, n^{os} 14-18. Contemplative et active, la vie religieuse mixte, conclut Passerini en accord manifeste avec la pensée de S. Thomas, qu'il ne fait qu'explicitier en la systématisant quelque peu, est surtout, est fondamentalement et supérieurement contemplative. Pour la perfection comme pour le mérite, c'est la forme achevée, parfaite, de la vie contemplative. De cette vie mixte, S. Thomas voit la réalisation typique, sur le plan de la perfection acquise, dans l'état épiscopal et une réalisation excellente, sur le plan de la perfection à acquérir, qui est la perfection de l'état religieux, dans l'ordre des Prêcheurs, 2-2, qu. 188, art. 6.

B. — NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

AU premier rang des Commentateurs anciens des questions de la Somme théologique qui font l'objet du présent volume, il faut placer, après le cardinal Cajetan, dont le précieux commentaire est néanmoins un peu encombré de discussions juridiques ou casuistiques en rapport avec la situation religieuse au début du XVI^e siècle :

P.-M. Passerini, O. P. *De Hominum statibus et officiis inspectiones morales ad ultimas septem quaestiones secundae secundae*, (3 vol., Lucques, 1732).

Parmi les travaux modernes :

Th. Pègues, O. P. *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, Vol. XIV, *Les Etats*, (Toulouse, Privat, 1921).

R. Garrigou-Lagrange, O. P. *Perfection chrétienne et Contemplation*, 2 vol. (S. Maximin, Editions de la Vie Spirituelle, 1923).

A. Janvier, O. P. *La perfection dans la vie chrétienne*, 2 vol. (Paris, Lethielleux, 1924-25).

A. Gardeil, O. P. *La structure de la connaissance mystique*, (Revue thomiste, 1924-25).

TABLE ANALYTIQUE.

Action extérieure.

Fait l'objet de la vie active, qu. 179, art. 1, 2; qu. 180, art. 1.

Est dite extérieure par rapport à l'intelligence, App. I, note 12.

Comprend les actes intérieurs des vertus morales et les opérations proprement extérieures, Append. I, notes 12, 26.

Archidiacres et curés.

Sont tenus à la perfection intérieure, qu. 184, art. 6, 8; Append. I, note 33.

N'ont charge d'âmes que d'une manière subordonnée et résignable, qu. 184, art. 6.

Ne sont pas dans l'état extérieur de perfection, qu. 184, art. 6; qu. 189, art. 7; App. I, note 33, 35.

Peuvent entrer en religion, qu. 189, art. 7.

Aumônes.

Les religieux peuvent en vivre sous certaines conditions, qu. 187, art. 4.

Biens matériels.

Leur possession en commun ne diminue pas la perfection de l'état religieux, qu. 188, art. 7.

Bien meilleur.

Matière des conseils, qu. 184, art. 3; qu. 186, art. 2.

N'est pas obligatoire en soi, qu. 186, art. 2.

Ne doit pas être méprisé, qu. 186, art. 2.

Doit être accompli par chacun selon que l'exige sa con-

dition, qu. 186, art. 2, sol. 2; Append. I, note 41.

Devient obligatoire lorsque la charité y incline, App. II, n° II.

L'idée de l'accomplir ne peut être rejetée sans un juste motif, Ibidem.

L'inspiration du S. Esprit le rend obligatoire en principe, Ibidem.

Chanoines réguliers.

Plus contemplatifs que les moines, qu. 189, art. 8, sol. 2; Append. I, note 73.

Sont essentiellement des clercs, aptes aux ministères ecclésiastiques, qu. 188, art. 2, sol. 3; qu. 189, art. 8, sol. 2.

Charité (Précepte de la).

Fin des autres préceptes et des conseils, qu. 184, art. 3; qu. 189, art. 1, sol. 5.

La perfection consiste essentiellement dans son observation, qu. 184, art. 3.

A pour fin la perfection totale de la charité, qu. 184, art. 3; Append. I, note 30; Appendice II, n° II.

A pour matière sa perfection essentielle, Ibidem.

Charité (Vertu de).

En elle consiste essentiellement la perfection, qu. 184, art. 1.

D'elle dérive la perfection secondaire, qu. 184, art. 1, sol. 2; Append. I, note 28, 46.

Comprend l'amour de Dieu et celui du prochain, qu. 188, art. 2.

Est le principe d'un amour de concupiscence et d'une amitié, qu. 180, art. 1; App. I, note 5.

Comporte en premier des actes intérieurs, puis des actes extérieurs ou œuvres, qu. 180, art. 1; qu. 184, art. 4; App. I, note 31.

Charité (dans la vie contemplative).

Elle y joue le rôle de cause motrice, qu. 180, art. 1; Append. I, note 5.

Et celui de terme extrinsèque et de bénéficiaire, qu. 180, art. 7, sol. 1; Append. I, notes 11, 12.

Elle pénètre dans la contemplation avec l'assentiment de la foi vive, qu'elle détermine, Append. II, n° I.

Elle vaut à l'esprit une familiarité avec l'objet contemplé, qui l'aide à le mieux connaître, Ibidem.

Elle crée entre l'objet contemplé et l'âme une union affective qui améliore ses conditions d'intelligibilité, Ibid.

Elle est le principe d'une saisie affective de la Réalité divine, à laquelle se relie l'exercice des Dons, Ibidem.

Conseils.

Simple moyens de perfection, qu. 184, art. 3; qu. 186, art. 2.

Le religieux n'y est obligé que dans la mesure où il s'y est engagé, qu. 186, art. 2.

Contemplation.

Acte final et spécificateur de la vie contemplative, qu. 180, art. 3.

Intuition de la divine Vérité, qu. 180, art. 3, 4.

Ne peut durer longtemps à son maximum, qu. 180, art. 8, sol. 2.

Ne saurait atteindre, dans l'état présent, à la vision de l'Essence divine, qu. 180, art. 5.

Se rencontre, quoique imparfaite, dans la vie contemplative de la vertu de foi, qu. 180, art. 3, 4; App. II, n° I.

Fait toute la vie contemplative des Dons, Append. II, n° I.

Atteint sa perfection terrestre dans la contemplation du don de Sagesse, Ibidem.

Trouve sa consommation dans la vision face à face au ciel, qu. 180, art. 5.

Est souverainement délectable, qu. 180, art. 7.

Contenance (Vœu de).

Est nécessaire à la perfection de l'état religieux, qu. 186, art. 4, 6, 7.

A pour matière celle de la vertu surnaturelle de chasteté parfaite, qu. 186, art. 4.

En élève la pratique à la dignité d'une œuvre de la vertu de religion, qu. 189, art. 2.

Difficulté.

Peut venir de l'excellence de l'œuvre bonne, des obstacles extérieurs ou des dispositions du sujet, qu. 184, art. 8.

N'est pas, par elle-même, principe de plus grand mérite, qu. 182, art. 2; qu. 184, art. 8, sol. 6.

Ni même toujours un signe assuré de plus grand mérite, qu. 184, art. 8, sol. 6; App. I, notes 19, 35, 42.

Diversité des Ordres religieux.

Elle est en soi légitime, qu. 188, art. 1,

Se prend d'abord de la diversité de leurs fins, puis de celle de leurs moyens, Ibidem.

Enseignement et Prédication.

Actes de la vie active, qu. 181, art. 3.

Susceptibles d'emprunter leur contenu à la contemplation, qu. 181, art. 3; qu. 188, art. 6; Append. I, note 15.

Peuvent être la fin secondaire d'un Ordre religieux, qu. 188, art. 4.

Épiscopat.

Ne peut être désiré, qu. 185, art. 1.

Ne doit pas être refusé obstinément, qu. 185, art. 2.

Ne peut être résigné sans la permission du Pape, qu. 185, art. 4; qu. 189, art. 7.

En quel sens il doit être conféré au meilleur, qu. 185, art. 3; Append. I, note 36.

États.

Regardent la condition de la personne et impliquent obligation ou liberté, qu. 183, art. 1.

Supposent la perpétuité et s'inaugurent avec solennité, qu. 183, art. 1; qu. 184, art. 4.

Leur diversité requise pour la perfection de l'Eglise, qu. 183, art. 2.

État de perfection.

Fin des autres états, qu. 184, prologue.

Est double : état épiscopal et état religieux, Ibidem.

Suppose l'obligation perpétuelle et solennelle aux œuvres extérieures de la perfection, qu. 184, art. 5; App. I, note 31.

État épiscopal.

Comporte la charge d'âmes, principale et perpétuelle, qu. 184, art. 5.

S'inaugure par une solennelle consécration, Ibidem.

Représente un état de perfection acquise et active, qu. 184, art. 7.

Est plus parfait que l'état religieux, Ibidem; qu. 185, art. 2.

Prototype de la vie mixte, qu. 184, art. 7, sol. 3; Appendice I, note 34.

État religieux.

Etat de perfection, mais à acquérir, qu. 186, art. 1, 2; Append. II, n° III.

Exercice en vue de la perfection, qu. 186, art. 5; App. I, note 40.

Constitué essentiellement par les vœux de religion, qu. 186, art. 6, 7; Append. I, note 45.

S'inaugure par le vœu solennel, réglementé et reconnu tel par l'Eglise, qu. 189, art. 2.

Étude.

Son utilité et sa nécessité dans la vie religieuse, qu. 188, art. 5.

Son objet dans la vie religieuse, qu. 188, art. 5, sol. 3; Append. I, note 61.

Évêques.

Ont qualité d'agents de perfection, qu. 184, art. 7.

Doivent exceller dans la contemplation et l'action, qu. 184, art. 7, sol. 3; Appendice I, note 34.

Peuvent posséder des biens propres, qu. 185, art. 6.

Simples administrateurs des biens d'Eglise, qu. 185, art. 7.

Peuvent en certains cas s'éloigner de leur troupeau, qu. 185, art. 5.

Sous certaines conditions peuvent entrer en religion, qu. 185, art. 4.

S'ils sont religieux, demeurent tenus en principe aux observances religieuses, qu. 185, art. 8.

Fins de l'état religieux.

Sa fin essentielle est la perfection de la charité, qu. 186, art. 1.

Ses fins secondaires sont des œuvres insignes de la charité pour Dieu (contemplation) ou pour le prochain (œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle), qu. 188, art. 1 et s.; Append. I, n. 56; Append. II, n° III.

Foi (Vertu de).

Ses actes, App. II, n° I.

Son objet, Ibidem.

Son rôle dans la vie contemplative, Ibidem.

La vertu de foi et les Dons, Ibidem.

Grades.

Diversité des rangs dans le même état ou office, q. 183, art. 1.

Leur existence nécessaire à la beauté de l'Eglise, qu. 183, art. 2.

Habit religieux.

Signe de la profession religieuse, qu. 186, art. 7.

Peut être plus grossier que l'habit des séculiers, qu. 187, art. 6.

Hierarchie des Ordres religieux.

S'établit en fonction de leurs fins secondaires, qu. 188, art. 6.

Puis de la discrète adaptation de leurs moyens, Ibid.

Au sommet, les Ordres mixtes, puis les Ordres contemplatifs, puis les Ordres actifs voués aux œuvres de miséricorde spirituelle, enfin les Ordres actifs voués aux

œuvres de miséricorde corporelle, Ibidem.

Intellect pratique.

Règle prochaine de l'action, qu. 179, art. 2; Append. I, note 2.

A pour objet la chose à faire, les raisons de la faire, les moyens de la faire. App. I, note II.

Intellect spéculatif.

Peut avoir relation à une affection antécédente et conséquente de la volonté. App. I, note II.

Peut avoir une relation accidentelle ou éloignée avec l'action, Ibidem.

Meilleur.

S'entend du plus saint, qu. 185, art. 3.

Mais aussi du plus apte à une fonction, Ibidem; App. I, n° XXXVI.

Mendicité religieuse.

Dans quelles conditions est-elle légitime, q. 187, art. 5.

Régime le mieux adapté à la vie mixte, qu. 188, art. 7; Append. I, note 64.

Mépris.

Des degrés supérieurs de la charité, qu. 186, art. 2, sol. 2.

Du bien meilleur, Ibidem; Append. I, note 41.

De la perfection religieuse, qu. 184, art. 5, sol. 2; qu. 186, art. 9; Append. I, note 32.

De la Règle, qu. 186, art. 9; Append. I, note 50.

Mérite.

A pour seuls principe et mesure directs la charité actuelle, qu. 182, art. 2.

Militaire (Vie).

Fin secondaire possible d'un Ordre religieux. qu. 188, art. 3.

Moines.

Voués à la vie contemplative, qu. 188, art. 2, sol. 2; Append. I, note 58.

Ne sont pas, en principe, des clercs, qu. 189, art. 8.

Peuvent le devenir et avoir part aux ministères ecclésiastiques, qu. 187, art. 1.

Obéissance (Vœu d').

Nécessaire à la perfection de l'état religieux, qu. 186, art. 5, 6.

Le plus relevé des vœux de religion, qu. 186, art. 8.

Possède une double matière, qu. 186, art. 7, sol. 3; Append. I, note 47.

Sa manière d'obliger déterminée par la Règle, qu. 186, art. 9; Append. I, note 49.

Observances régulières.

Moyens d'observer les vœux, qu. 186, art. 7, sol. 2; art. 9.

Valent par leur discrétion, qu. 188, art. 6; qu. 189, art. 8.

Œuvres ou effets de Dieu.

Objet secondaire de la vie contemplative, qu. 180, art. 4.

Point de départ de toute contemplation terrestre, qu. 180, art. 3, sol. 2; art. 4.

Moyen positif pour la contemplation de la foi, App. II, n° I.

Moyen négatif pour celle des Dons, Ibidem.

Offices.

Se diversifient par leurs actes, qu. 183, art. 3.

Leur diversité nécessaire à la vie de l'Eglise, qu. 183, art. 2.

Est utile à la paix spirituelle, qu. 183, art. 2; App. I, notes 24, 25.

Ordres ecclésiastiques.

Ce sont des Offices relatifs à des actes sacrés, qu. 183, art. 3, sol. 3.

Pauvreté (Vœu de).

Nécessaire à la perfection de l'état religieux, qu. 186, art. 3, 6; qu. 188, art. 7.

A pour objet les biens matériels, Ibidem; qu. 186, art. 8.

Exclut les biens propres, qu. 188, art. 7.

Comporte des régimes divers, qu. 188, art. 7.

Se rattache au vœu d'obéissance, qu. 186, art. 7, sol. 3; Append. I, note 47.

Perfection.

Consiste essentiellement dans la charité, secondairement dans les autres vertus, qu. 184, art. 1.

Est possible, en un sens, dans cette vie, qu. 184, art. 2.

Perfection intérieure et extérieure, qu. 184, art. 4, Append. I, note 31.

Perfection acquise et à acquérir, qu. 184, art. 4; qu. 186, art. 2.

Perfection active et passive, qu. 184, art. 7; qu. 185, art. 4; Append. I, note 37.

Péchés des religieux.

Peuvent être plus graves, dans la même matière, que ceux des séculiers, qu. 186, art. 9.

Sont d'ordinaire moins graves, Ibidem.

Plaisir.

N'est pas, par lui-même, fin de l'action humaine, qu. 179, art. 2, sol. 3.

A valeur de bien utile et donc de moyen, Ibidem; Append. I, note 4.

Prudence.

Vertu infuse, perfection de l'intellect pratique, qu. 181, art. 2.

Vertu directrice de la vie active, Ibidem.

Son rôle dans la vie religieuse, qu. 188, art. 6; App. I, note 63.

Religion (Vertu de).

Vertu propre de l'état religieux, qui lui doit d'être un état de perfection, qu. 186, art. 1; App. I, note 38, 39.

Religion (Entrée en.)

N'exige pas la pratique préalable des préceptes, qu. 189, art. 1.

Il est louable de la conseiller à autrui, qu. 189, art. 2.

On peut s'y obliger par vœu, qu. 189, art. 2.

A quoi oblige ce vœu, qu. 189, art. 3.

On peut y admettre les impubères sous certaines conditions, qu. 189, art. 5.

Le devoir d'assister les parents n'y met obstacle qu'en cas de nécessité, qu. 189, art. 6; Append. I, note 71.

On peut dans certains cas passer d'un Ordre à un autre, qu. 189, art. 8.

Travail des mains.

C'est une obligation commune à tous, qu. 187, art. 3.

Ne devient particulière aux religieux que si leur Règle les y oblige, qu. 187, art. 3; Append. I, note 54.

Vie active.

Consiste essentiellement dans l'exercice des vertus morales, qu. 181, art. 1; Append. I, note 12.

Œuvre de la charité pour le prochain, qu. 182, art. 2; qu. 188, art. 2.

Peut être la fin secondaire d'un Ordre religieux, qu. 188, art. 2; Append. I, note 57.

De moindre excellence et mérite que la vie contempla-

tive, qu. 182, art. 2; App. I, note 18.

Peut se trouver plus nécessaire, qu. 182, art. 1.

Prépare à la vie contemplative, qu. 182, art. 3.

Mais l'empêche en un autre sens, qu. 182, art. 3.

Prendra fin avec la vie présente, qu. 181, art. 4.

Vie commune.

C'est le régime qui sied à ceux qui s'exercent en vue de la perfection, qu. 188, art. 8.

Vie contemplative.

Représente essentiellement une activité de l'ordre intellectuel, qu. 180, art. 1.

Ordonnée à la seule connaissance de la Vérité, Ibid.

A, comme la foi et la théologie, comme objet principal Dieu, et comme objet secondaire, les œuvres de Dieu en tant que moyens de le connaître lui-même, qu. 180, art. 4; Append. II, n° I.

Comporte plusieurs actes mais se consomme en un seul, qu. 180, art. 3; Append. II, n° I.

Suppose les vertus morales, qu. 180, art. 2.

Œuvre de la charité pour Dieu, qu. 180, art. 1; App. I, note 5.

A pour principes la vertu de foi et les Dons du S. Esprit, Append. II, n° I.

S'exerce sous deux formes principales, Ibidem.

Se consommera dans la vie future, qu. 180, art. 8.

Vie mixte.

Emprunte à la vie active les actes spéciaux d'enseigner et de prêcher, Append. II, n° IV.

L'action y dérive de la plénitude de la contemplation, Ibidem.

Est principalement et supérieurement contemplative, qu. 188, art. 6.

Est supérieure à la contemplation pure, Ibidem; Append. II, n° I.

Vie solitaire.

Sied aux seuls parfaits, qu. 188, art. 8.

Vœu.

Acte de la plus haute des vertus morales, qu. 189, art. 2.

Confirme la volonté dans le bien, qu. 189, art. 2.

Accroît de plusieurs manières le mérite de l'œuvre

bonne, Ibidem; Append. I, note 67.

Vœux de religion.

Libèrent l'esprit et le cœur en vue de la parfaite charité et de ses œuvres, qu. 186, art. 6, 7.

Consomment l'holocauste à Dieu de tous les biens humains, Ibidem.

Consacrent la vie entière au culte et au service de Dieu, Ibidem.

Leur profession comparable au Baptême pour ses effets de rémission et de satisfaction, qu. 189, art. 4, sol. 1; Append. I, note 68.

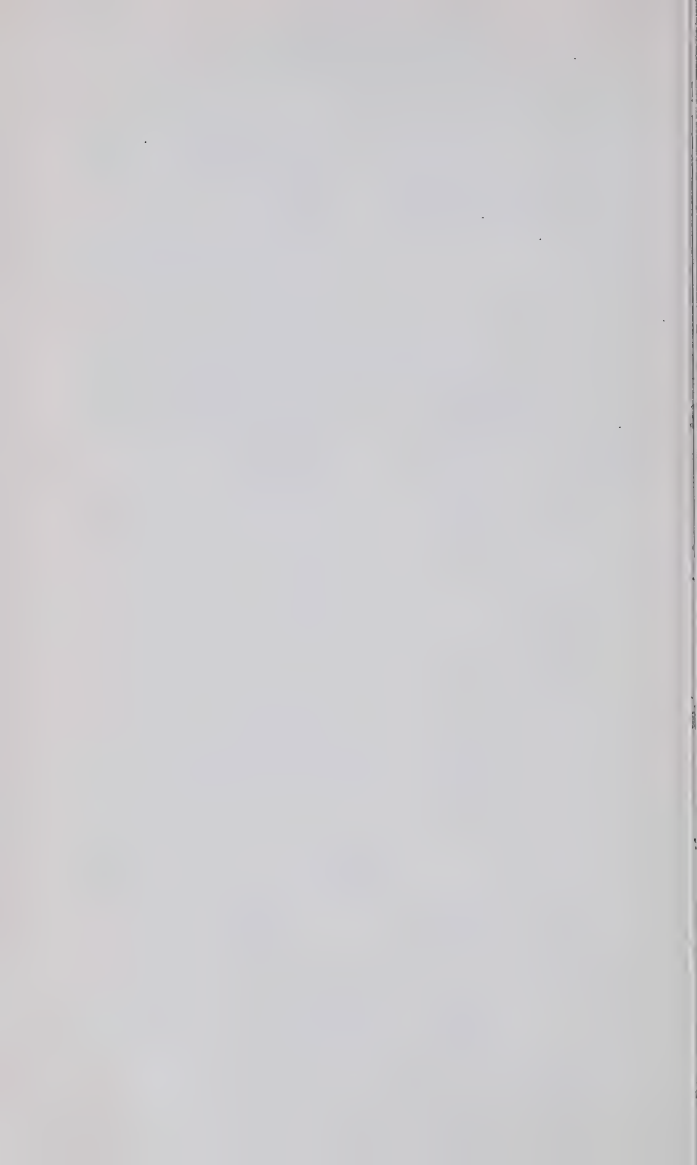


TABLE DES AUTEURS CITÉS.

AMBROISE (S.) :

In Lucam : p. 147, 226, 412, 442.

De Officiis : p. 26, 233, 259, 352, 381.

Sermones : p. 155, 342.

CARD. ANNIBALDO :

Comment. in 4 Libros Sentent. : Append. II, n° I.

ARISTOTE :

De Anima II : p. 12, 13, 33.

— III : p. 12, 15, 46, 51.

Ethic. I : p. 16, 18, 256, 262, 289.

— II : p. 27, 72, 76, 111, 176, 256, 261.

— III : p. 269, 491.

— IV : p. 291.

— V : p. 72, 75.

— VI : p. 75.

— IX : p. 14.

— X : p. 27, 39, 58, 66, 67, 72, 75, 89, 262, 263, 414.

Metaphy. I : p. 59, 78.

— II : p. 21.

— IX : p. 123.

De Part. Animal. : p. 63.

Phys. III : p. 135, 137.

— V : p. 150.

— VIII : p. 51.

Polit. I : p. 144, 388, 421, 424, 430.

— V : p. 116.

Topic. I : p. 67.

— III : p. 88, 92.

AUGUSTIN (S.) :

De Bono Conj. : p. 271.

Sup. Canonic. Joan. : p. 142.

De Civit. Dei : p. 16, 74, 88,

93, 97, 164, 169, 187, 191,

193, 194, 198, 199, 252, 429.

Confess. : p. 62, 65, 497.

De Conj. Adult. : p. 281.

De Cons. Evang. : p. 224.

De Doctr. Christ. : p. 360.

Enchirid. : p. 140, 145.

Epistolæ : p. 174, 197, 218,

222, 229, 258, 284, 308,

379, 429, 448, 457, 490.

De Genesi ad Litt. : p. 44, 170.

De Hæres. : p. 165.

In Joan. : p. 95, 199.

De Mor. Eccl. : p. 448.

De Musica : p. 398.

De Nat. et Grat. : p. 302.

De Oper. Monach. : p. 322,

323, 332, 333, 340, 343,

344, 350, 351, 396, 411,

419, 424.

De Perfect. Just. : p. 145, 147.

Quæst. Evang. : p. 171.

83 Quæst. : p. 138.

De sancta Virginit. : p. 296.

De Serm. Dom. : p. 260,

359, 362, 363, 364, 411,

420.

Sermones : p. 156.

Soliloq. : p. 29, 269.

De Trinit. : p. 33, 38, 82,

83, 203.

De Vera Relig. : p. 39, 242,

460.

De Verb. Dom. : p. 80, 90,

91, 92, 493.

Ps. AUGUSTIN :

De Eccl. Dogmat. : p. 260.

BENOÎT (S.) :

Règle : p. 484.

BERNARD (S.)

De Considerat. : p. 30, 33, 36.

BILLUART :

Cursus theolog. : Append. II, n° II.

BOÈCE :

De Consolat. : p. 93, 444.

CASSIEN :

De Instit. Cœnob. : p. 484.

CICÉRON :

De Offic. : p. 76, 243.

CONFÉRENCES DES PÈRES :

p. 146, 244, 279, 374, 386,
402, 405, 409, 419, 425,
480, 481.

CYRILLE ALEX. (S.) :

In Lucam : p. 495.

PS. DENYS :

De cœl. Hierarch. : p. 46, 82,
170.

De eccl. Hierarch. : p. 156,
157, 158, 162, 165, 166, 169,
180, 192, 244, 277, 371.

De div. Nom. : p. 13, 15, 32,
48, 49, 50, 68, 403.

Epist. ad Caium : p. 45.

DROIT ECCLÉS. :

Décrets : p. 112, 163, 168,
170, 175, 176, 209, 214,
219, 222, 230, 234, 236,
239, 243, 248, 275, 310,
312, 317, 320, 354, 360,
379, 383, 384, 409, 433,
446, 451, 454, 461, 463,
468, 475, 483, 484, 486.

Décrétales : p. 203, 367.

Extravagantes : p. 212, 213,
286, 293, 372, 376, 378,
382, 399, 404, 445, 453,
454, 460, 462, 475, 482.

DROIT CIVIL : p. 35, 113, 472.

ÉCRITURE SAINTE :

ANCIEN TESTAMENT :

Genèse : p. 17, 26, 42, 59,
223, 267.

Exode : p. 88, 200, 399, 446,
467, 485.

Nombres : p. 281, 463.

Lévit. : p. 143.

Deutér. : p. 143, 351.

Rois I : p. 151, 491, 498.

— III : p. 361, 362.

— IV : p. 321.

Paralip. I : p. 303.

— II : p. 304.

Machab. I : p. 380, 381, 396.

Isaïe : p. 28, 187, 227, 295,
405, 492, 495.

Jérémie : p. 85, 305, 306,
308.

Lamentat. : p. 465.

Daniel : p. 454, 486.

Osée : p. 425.

Michée : p. 495.

Jonas : p. 361.

Job : p. 65.

Psaumes : p. 35, 40, 61, 63,
91, 101, 111, 116, 117, 120,
136, 172, 292, 307, 312,
326, 330, 351, 353, 368,
381, 391, 393, 402, 411,
434, 446, 447, 451, 494.

Sagesse : p. 13, 29, 35, 48,
59, 62.

Ecclé. : p. 100, 116, 281,
307, 394, 451.

Eccli. : p. 253, 255, 293,
326, 361, 393, 396, 422,
442, 493.

Proverb. : p. 150, 186, 216,
255, 303, 339, 490.

NOUVEAU TESTAMENT.

Matthieu : p. 25, 137, 142,
143, 153, 168, 188, 189,
192, 212, 217, 220, 221,
222, 231, 234, 247, 259,
263, 264, 267, 270, 274,
280, 296, 308, 321, 332,
338, 349, 358, 359, 362,
374, 406, 407, 408, 410,
418, 423, 432, 439, 461,
485, 491.

Luc : p. 31, 66, 89, 90, 92,
97, 164, 165, 170, 208,
226, 250, 283, 324, 378,
381, 386, 400, 424, 425,
436, 456, 465, 487, 490,
495, 496.

Jean : p. 95, 116, 120, 141,
143, 156, 158, 188, 192,
210, 216, 377, 416.

Actes : p. 161, 165, 339, 443,
489.

- Romains : p. 25, 39, 63, 98, 118, 127, 128, 134, 187, 225, 285, 318, 348, 428.
- I Corinth. : p. 38, 58, 65, 85, 89, 95, 111, 119, 120, 131, 135, 166, 184, 194, 204, 207, 211, 224, 230, 268, 269, 287, 289, 325, 326, 332, 336, 340, 344, 377, 385, 397, 406.
- II Corinth. : p. 30, 45, 116, 128, 141, 225, 254, 268, 274, 327, 336, 337, 340, 390, 396.
- Coloss. : p. 132.
- Ephés. : p. 117, 119, 120, 132, 327, 328, 428.
- Galat. : p. 152, 425.
- Philip. : p. 159, 171, 210, 275, 340.
- I Thess. : p. 317, 322, 328, 350, 443.
- II Thess. : p. 322, 325, 327, 328, 331, 337, 339, 340, 351, 358.
- I Timoth. : p. 144, 158, 166, 186, 188, 228, 255, 260, 297, 328, 467, 469.
- II Timoth. : p. 118, 158, 317, 348.
- Tite : p. 160, 395.
- Hébr. : p. 25, 156, 171, 193, 240, 273, 305, 360, 374, 426, 470, 477.
- Jacques : p. 132, 205, 304, 319, 373, 377, 486.
- II Pierre : p. 455.
- I Jean : p. 84, 133, 134, 428, 489.
- Apocal. : p. 100, 358, 397, 428.
- HILAIRE (S.) :
In Matth. : p. 469, 487.
- GARDEIL : Append. II, n° I.
- GLOSE : p. 34, 46, 111, 117, 156, 158, 161, 165, 166, 205, 221, 227, 255, 282, 318, 322, 324, 329, 330, 331, 332, 335, 339, 340, 348, 350, 351, 353, 356, 360, 362, 386, 391, 396, 400, 434, 441, 447, 448, 451, 477, 495.
- GRÉGOIRE (S.) :
Dialogues : p. 43, 211, 341, 407, 440, 465.
Hom. in Evang. : p. 216, 219, 264, 442.
— in Ezech. : p. 13, 17, 21, 22, 24, 25, 26, 44, 58, 59, 61, 63, 64, 66, 67, 70, 74, 78, 79, 82, 83, 93, 95, 96, 97, 101, 104, 105, 107, 111, 126, 136, 179, 245, 249, 265, 282, 288, 304, 366, 373, 387, 432, 442, 455.
Morales : II p. 85.
— IV : p. 498.
— V : p. 65, 298.
— VI : p. 17, 21, 26, 38, 42, 90, 96, 102, 103, 105, 108, 394, 401.
— VII : p. 111.
— VIII : p. 257.
— XXIV : p. 126.
— XXX : p. 427.
— XXXV : p. 293.
— Regist. Epist. : p. 311, 433, 446, 448, 451, 468.
Pastoral. : p. 92, 169, 172, 189, 190, 191, 195, 196, 198, 206, 216.
- JEAN CHRYS. (S.) :
De Compunct. : p. 98.
Hom. in Apost. : p. 225, 257.
— in Matth. : p. 264, 364, 471, 491.
De Sacerdot. : p. 173, 180, 181, 182.
- Ps. CHRYSOST. :
Opus imperfect. in Matth. : p. 189, 190, 193, 420.
- JEAN DAMASC. (S.) :
De orth. fide : p. 31, 352.
- JEAN DE S. THOMAS :
Cursus theol. : Append. II, n° I.

JÉRÔME (S.) :

Epistol. : p. 175, 221, 227,
 261, 262, 294, 311, 338, 353,
 354, 359, 361, 367, 372, 395,
 407, 423, 426, 427, 483, 493.
 In Epist. ad Galat. : p. 329.
 In Matth. : p. 224, 408, 409,
 416, 420, 422, 437, 488.
 In Epist. ad Titum : p. 160,
 204, 392.
 In Marcum : p. 196.
 Contra Vigilant. : p. 266, 345,
 476.

INNOCENT IV : p. 445.

ISIDORE (S.) :

Etymolog. : p. 122, 123, 124,
 379.
 De Summo Bono : p. 71.

ORIGÈNE :

In Matth. : p. 247, 438,
 461.
 In Psalm. : p. 307.

PASSERINI, P.-M. :

De Hom. Statibus : App. II,
 n° II.

PROSPER (S.) : p. 409.

RICHARD DE S. VICTOR :

De Grat. contempl. : p. 30,
 32, 33, 36, 50.
 Allegor. in N. T. : p. 31.

SALLUSTE : p. 77.

VIES DES PÈRES : p. 455.

TABLE DES MATIÈRES.

LA VIE HUMAINE.

2-2. Qu. 179-189.

Avant-Propos 5-9

Qu. 179.

DIVISION DE LA VIE EN ACTIVE ET CONTEMPLATIVE.

pp. 11-19.

- Art. 1 — Est-on fondé à diviser la vie en active et contemplative? 12
- Art. 2 — Cette division de la vie en active et contemplative est-elle adéquate? 16

Qu. 180.

LA VIE CONTEMPLATIVE.

pp. 20-68.

- Art. 1 — La vie contemplative appartient-elle à l'intelligence seule, ou bien fait-elle appel aussi à la volonté? 21
- Art. 2 — Les vertus morales appartiennent-elles à la vie contemplative? 24
- Art. 3 — La vie contemplative comporte-t-elle des actes divers? 30
- Art. 4 — La vie contemplative consiste-t-elle dans la seule contemplation de Dieu ou encore dans la considération de n'importe quelle vérité? 35
- Art. 5 — La vie contemplative, dans l'état présent, peut-elle atteindre à la vision de l'essence divine? 42
- Art. 6 — Dans l'acte de contemplation, sied-il de distinguer un triple mouvement, circulaire, rectiligne, en spirale? 48
- Art. 7 — La contemplation s'accompagne-t-elle de joie? 57
- Art. 8 — La vie contemplative est-elle une vie durable? 64

Qu. 181.

LA VIE ACTIVE.

pp. 69-86.

- Art. 1 — Tous les actes des vertus morales appartiennent-ils à la vie active? 69

Art. 2 — La prudence appartient-elle à la vie active?	73
Art. 3 — Enseigner est-il un acte de la vie active ou de la vie contemplative?	78
Art. 4 — La vie active se prolonge-t-elle après la vie présente?	81

Qu. 182.

COMPARAISON DE LA VIE ACTIVE
AVEC LA VIE CONTEMPLATIVE.

pp. 87-109.

Art. 1 — La vie contemplative est-elle la plus digne?	87
Art. 2 — La vie active est-elle plus méritoire que la vie contemplative?	94
Art. 3 — La vie contemplative est-elle empêchée par la vie active?	101
Art. 4 — La vie active a-t-elle la priorité sur la vie contemplative?	104

Qu. 183.

DES OFFICES ET ÉTATS EN GÉNÉRAL
PARMI LES HOMMES.

pp. 110-129.

Art. 1 — L'état fait-il appel à l'idée de condition libre ou serve?	110
Art. 2 — Doit-il y avoir dans l'Eglise diversité d'offices ou d'états?	115
Art. 3 — Les offices se distinguent-ils par leurs actes?	121
Art. 4 — La distinction entre commençants, progressants et parfaits fait-elle une différence d'états?	125

Qu. 184.

DE L'ÉTAT DE PERFECTION EN GÉNÉRAL.

pp. 130-184.

Art. 1 — La perfection de la vie chrétienne se prend-elle spécialement de la charité?	131
Art. 2 — La perfection est-elle possible en cette vie?	135
Art. 3 — La perfection de la vie présente consiste-t-elle dans les préceptes ou dans les conseils?	141
Art. 4 — Quiconque est parfait se trouve-t-il dans l'état de perfection?	149
Art. 5 — Les prélats et les religieux sont-ils dans l'état de perfection?	155
Art. 6 — Tous les prélats ecclésiastiques sont-ils dans l'état de perfection?	160

Art. 7 — L'état religieux est-il plus parfait que l'état épiscopal?	168
Art. 8 — Les curés et archidiacres l'emportent-ils en perfection sur les religieux?	173

Qu. 185.

DE L'ÉTAT ÉPISCOPAL.

pp. 185-240.

Art. 1 — Est-il permis de désirer l'épiscopat?	186
Art. 2 — Celui qui reçoit l'ordre d'accepter l'épiscopat peut-il le refuser absolument?	195
Art. 3 — Celui qui est élevé à l'épiscopat doit-il être meilleur que les autres?	202
Art. 4 — L'évêque peut-il abandonner la charge épiscopale pour entrer en religion?	207
Art. 5 — La persécution est-elle, pour l'évêque, un motif légitime de s'éloigner du troupeau qui lui est confié?	215
Art. 6 — Est-il permis à l'évêque de posséder quelque chose en propre?	220
Art. 7 — Les évêques pèchent-ils mortellement s'ils ne distribuent pas aux pauvres les biens dont ils ont l'administration?	226
Art. 8 — Les religieux élevés à l'épiscopat sont-ils tenus aux observances régulières?	234

Qu. 186.

LES FACTEURS ESSENTIELS DE L'ÉTAT RELIGIEUX.

pp. 241-308.

Art. 1 — L'état religieux est-il un état de perfection?	242
Art. 2 — Tous les religieux sont-ils tenus d'observer tous les conseils?	248
Art. 3 — La pauvreté est-elle requise pour la perfection de l'état religieux?	254
Art. 4 — La perpétuelle continence est-elle requise pour la perfection de l'état religieux?	267
Art. 5 — L'obéissance appartient-elle à la perfection de l'état religieux?	272
Art. 6 — Est-il requis, pour la perfection de l'état religieux, que la pauvreté, la continence et l'obéissance reçoivent la consécration du vœu?	280
Art. 7 — Est-il juste de dire que la perfection de la vie religieuse tient dans ces trois vœux?	285
Art. 8 — Le vœu d'obéissance est-il le principal des vœux de religion?	292
Art. 9 — Le religieux pèche-t-il toujours mortellement en transgressant la règle?	297
Art. 10 — Dans le même genre de péché, la faute du religieux est-elle plus grave que celle du séculier?	303

Qu. 187.

CE QUE PEUVENT FAIRE LES RELIGIEUX.

pp. 309-364.

Art. 1 — Les religieux ont-ils le droit d'enseigner, de prêcher et d'exercer d'autres fonctions semblables?	309
Art. 2 — Est-il permis aux religieux de traiter des affaires séculières?	317
Art. 3 — Les religieux sont-ils obligés de travailler de leurs mains?	321
Art. 4 — Les religieux ont-ils le droit de vivre d'aumônes?	337
Art. 5 — Est-il permis aux religieux de mendier?	350
Art. 6 — Les religieux peuvent-ils se vêtir plus mal que les autres?	358

Qu. 188.

DE LA DIVERSITÉ DES FORMES DE VIE RELIGIEUSE.

pp. 365-430.

Art. 1 — N'y a-t-il qu'une seule forme de vie religieuse?	366
Art. 2 — Y a-t-il lieu d'instituer quelque Ordre religieux pour les œuvres de la vie active?	371
Art. 3 — Un Ordre religieux peut-il se proposer comme but la vie militaire?	378
Art. 4 — Un Ordre religieux peut-il être établi pour prêcher et confesser?	384
Art. 5 — Peut-on instituer un Ordre religieux voué à l'étude?	391
Art. 6 — Les Ordres religieux adonnés à la vie contemplative sont-ils supérieurs à ceux qui se vouent aux œuvres de la vie active?	399
Art. 7 — La possession de biens en commun rabaisse-t-elle la perfection d'un Ordre religieux?	406
Art. 8 — La vie religieuse en communauté est-elle plus parfaite que la vie religieuse solitaire?	422

Qu. 189.

DE L'ENTRÉE EN RELIGION.

pp. 431-498.

Art. 1 — N'y a-t-il à pouvoir entrer en religion que ceux qui se sont exercés au préalable dans la pratique des préceptes?	432
Art. 2 — Doit-on pousser certaines personnes à faire le vœu d'entrer en religion?	445
Art. 3 — Ceux qui se sont obligés par vœu à entrer en religion sont-ils tenus d'accomplir leur vœu?	449
Art. 4 — Ceux qui font vœu d'entrer en religion sont-ils obligés d'y demeurer pour toujours?	455

Art. 5 —	Doit-on admettre les enfants en religion? . . .	460
Art. 6 —	Certains doivent-ils être détournés d'entrer en religion pour ce motif qu'ils ont à assister leurs parents? . . .	467
Art. 7 —	Les curés ou archidiacres peuvent-ils entrer en religion? . . .	472
Art. 8 —	Peut-on passer d'un Ordre religieux à un autre? .	477
Art. 9 —	Est-il permis d'induire les autres à entrer en religion? . . .	484
Art. 10 —	Sied-il d'embrasser la vie religieuse sans avoir demandé, au préalable, l'avis d'un grand nombre de gens et pesé longuement le pour et le contre? . . .	489
APPENDICE I. <i>Notes explicatives</i> . . .		499-532
APPENDICE II. <i>Renseignements techniques</i> . . .		533-567
A. Notes doctrinales thomistes . . .		533
I.	La vie contemplative chrétienne (qu. 180) . . .	533
II.	La perfection de la charité commandée à tous . . .	550
III.	Economie générale de la vie religieuse . . .	556
IV.	La vie mixte . . .	562
B. Notes bibliographiques . . .		567
TABLE ANALYTIQUE. . .		569
TABLE DES AUTEURS CITÉS . . .		577





CATHOLIC THEOLOGICAL UNION



3 0311 00115 3621

WITHDRAWN

BX

1749

31159

.T52

Thomas Aquinas, Saint

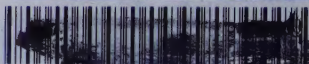
AUTHOR

V.41

SOMME THEOLOGIQUE.

TITLE

31159



3 0311 00115 3